Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1892-1942_2

MISCELÁNEA

II

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.

COMILLAS

MISCELÁNEA

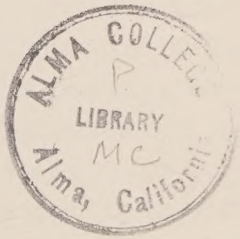
DE COLABORACIÓN CIENTÍFICA

DE LOS ANTIGUOS ALUMNOS DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS

CON MOTIVO DEL QUINCUAGÉSIMO ANIVERSARIO DE SU FUNDACIÓN

1892-1942

II



UNIVERSIDAD PONTIFICIA - COMILLAS (SANTANDER)

24001

BX
880
U55
v.2

Censor
DR. FRANCISCUS PAJARES
Nihil obstat

Imprimatur
✠ JOSEPHUS, EPISCOPUS SANTANDERIENSIS
Santanderii, 10 maii 1944

IMPRENTA ALDECOA. - BURGOS 15368

DEDICATORIA

«TIBI TUI TUA DE TUIS»

Recoge este segundo tomo de la MISCELÁNEA de la Universidad Pontificia de Comillas, 17 trabajos de investigación, debidos a otros tantos de sus antiguos alumnos.

Son esos escritos, lo mismo que el primer tomo de la MISCELÁNEA DEL PROFESORADO COMILLÉS, ecos—aunque ya remotos por varias causas circunstanciales—, ecos jubilosos de las *Fiestas Cincuentenarias de la Universidad* (20/24-VII-1942). Brotaron generosamente de las plumas de sus autores, a una sencilla invitación de la Comisión organizadora de las fiestas, como voluntario homenaje de gratitud hacia su *Alma Mater.*

En efecto, el proyecto de levantar en torno al Cincuentenario un monumento, "aere perennius", que no se extinguiera con el último número de las fiestas, les pareció a todos los invitados tan natural como plausible. Solamente que, muchos de ellos por falta de instrumentos de trabajo, y otros por sobra de ocupaciones, no pudieron llevar a la práctica sus ardientes anhelos.

Hubo otros ocho que, respondiendo solícitos al llamamiento, nos enviaron generosamente sus trabajos, apreciables y dig-

nos por cierto de ver la luz pública. Por su índole y utilidad más bien práctica, no se han incluído en esta MISCELÁNEA, para no aumentar su volumen; pero se hallan ya en prensa en libro aparte.

Ellos, y lo mismo que ellos los 17 trabajos que forman esta MISCELÁNEA, son, por boca de sus mismos autores, un "cordial homenaje", una "pequeña muestra del sincero cariño e intensa gratitud" que profesan los antiguos alumnos a su querido Seminario de Comillas, a quien con todo afecto se los dedican. Y, encargado yo de interpretar en breve prolusión esos sentimientos, ningún otro tema me ha parecido más oportuno que el epígrafe que encabeza esta dedicatoria: *Tibi tui tua de tuis*. Bien que las dos últimas palabras de ella no se puedan aplicar al pie de la letra o con la misma propiedad a todos los articulistas.

* * *

Esa lacónica dedicatoria fué pronunciada y comentada en ocasión bien solemne, nada menos que por Su Santidad Pío XI. Me refiero a la magnífica sesión académica celebrada en el Vaticano el 4-XI-1924. Cumplía en esa fecha sus ochenta años de edad el Emmo. Cardenal FRANCISCO EHRLE, exprefecto de la Biblioteca Vaticana y antecesor inmediato, en ese cargo, de la Persona augusta que presidía la velada. Agradecidísimo el Papa a su antiguo maestro, le pareció poco el haberle honrado con la púrpura cardenalicia (11-XII-1922); y por eso, dicho día 4 de noviembre, rodeado de veintidós cardenales, de todo el Cuerpo Diplomático, de numerosos obispos, prelados y representantes de Institutos científicos de las cinco partes del mundo, quiso de manera augusta galardonar la labor callada de orden científico y los incalculables servicios

prestados por el doctísimo Purpurado a todos los bibliófilos e historiadores del mundo: franqueando al público los archivos secretos del Vaticano, promoviendo la reproducción fototípica de sus códices y manuscritos, procurando exactas compilaciones o resúmenes de sus catálogos y, sobre todo, organizando magistralmente la maravillosa Biblioteca Vaticana de consulta. "Méritos ecuménicos—dijo en su memoria el R. P. Berlière, O. S. B., Director del Instituto Histórico Belga—encuadrados en la ejemplaridad de una vida sacerdotal y religiosa, que hace del P. Ehrle un modelo de saber y de virtud" (1).

Pues bien, cuando para coronar tan grandiosa velada tomó la palabra Su Santidad, lo primero de todo puso en manos del homenajeado los cinco volúmenes de la *Miscelánea Francisco Ehrle,* a la que el mismo Pío XI se atrevió a llamar "Miscelánea gigante entre todas las Misceláneas, y, como suele decirse, el *record* de todas las Misceláneas honoríficas y conmemorativas". Y luego, dirigiéndose a su antiguo Maestro, se expresó así:

"Cae bien, Eminencia, a una vida totalmente consagrada al estudio de la fe y de la ciencia, esta *Miscelánea* monumental de doctos escritos, sagrados y profanos. Y Nós mismo, al adjudicarte esos volúmenes, como lo hacemos con la más íntima complacencia del alma (no sin haber antes saboreado, o libado al menos, su precioso contenido), Nos creemos autorizados para susurrarte al oído, parafraseándola y comentándola, una antigua fórmula dedicatoria, que te es bien conocida: *Tibi tui tua de tuis.*

"*Tibi,* a ti personalmente, Eminencia. Porque, sí, es mucha verdad cuanto un exquisito afecto de gratitud y humildad ha puesto, primero en tu corazón y después en tus labios; son

(1) *Civiltà Cattolica,* anno 75, vol. 4, p. 370.

mucha verdad cuantos méritos has atribuído a la Santa Sede, a los Romanos Pontífices, a los Cardenales Bibliotecarios, pasados y actuales, y a todos sus cooperadores, desde el mayor hasta el menor...

"Todo esto es verdad, Eminencia, todo justo. Pero no habrá muchos, y tal vez ninguno, que esté de acuerdo con Vos en pensar que no se da proporción entre el efecto, o sea, la presente solemnidad, y su causa inmediata. Esta causa inmediata sois Vos, vuestra vida laboriosa y denso trabajo: todo lo que habéis hecho por la Biblioteca, por el Archivo, por el Pontificado Romano, por la ciencia, por la fe. Es verdad que, para llevarlo a cabo, tuvisteis necesidad de esos antecedentes y ayudas, a las que ha puesto tan de relieve vuestra benevolencia. Pero no es menos cierto que, sin vuestra Eminencia, ni disfrutaríamos ahora de tan sabrosos instantes, ni podríamos leer a placer tantas páginas de apologética viviente, como habéis escrito..., no menos con vuestra conducta que con vuestra pluma. Luego... *Tibi,* a Ti.

"*Tibi tui,* los tuyos; los que por tantos títulos te pertenecen, los que se dicen, los que son, se honran de llamarse tuyos. Tus colegas o compañeros en el Sacro Colegio Cardenalicio; tus admiradores, tus discípulos, tus deudores en el vasto campo de la ciencia y de las letras, sobre todo de las sagradas. *Tui...* y ¡éstos son tántos! Los aquí presentes forman tan sólo una minúscula, aunque escogida, representación de esa magna y espléndida galería, cuyas voces unánimes equivalen a un plebiscito, tan vasto como el orbe entero. — *Tui...* Y Nuestro espíritu se regocija de habernos contado antes y contarnos todavía entre los tuyos, y al recordar tantos y tan personales lazos como Nos unen a V. Eminencia. Sí, Nuestra alma experimenta una íntima satisfacción, al recordar que V. Eminencia

no Nos clasificó entre sus discípulos menos aprovechados, cuando puso sus ojos en Nuestra Persona y con tanta insistencia Nos reclamó para sucesor de V. Eminencia en la dulce tarea de distribuir los caudales aquí acumulados. — *Tui...* por el afecto, *Tui...* por admiración, *Tui...* por las espirituales derivaciones...

"*Tibi tui tua:* porque el contenido de esos volúmenes es algo que te pertenece. La historia de Roma, la historia de la Iglesia y de la civilización medieval, la diplomática y la paleografía, las bibliotecas en general y particularmente la Biblioteca Vaticana y su Archivo secreto, que son los grandes argumentos de esos cinco volúmenes, son también, como veis, los campos fértiles hollados por V. Eminencia, en los que habéis dejado marcadas luminosas huellas, y recogido tan copiosos y sólidos frutos.

"*De tuis:* Sí, porque en la mole de estos cinco volúmenes clara y sensiblemente aparece reflejada la luminosidad de vuestros escritos, el eco vivo y palpitante de sus bienhechoras sugerencias y el influjo de vuestros trabajos científicos.

"En conclusión... *Tibi tui tua de tuis.* Y ello es tan sólo un pequeño reconocimiento, una restitución parcial de tantos tesoros de la mente y del corazón, de la inteligencia y del afecto, que con tan larga mano ha distribuído V. Eminencia a todos, granjeándose con ello las alabanzas y el mérito que corresponden al brillante mecenazgo espiritual, por el cual el mundo estudioso os quedará eternamente agradecido.

"Sólo Nos resta daros Nuestra paternal Bendición Apostólica, que sea al mismo tiempo señal, arras y prenda de la bendición divina; Bendición, que sea auspicio de toda clase de prosperidades para todos, y auspicio, ante todo, para Vos, Eminencia, de muchos otros años floridos, laboriosos, fecun-

dos, añadidos a los ochenta, magníficos, que la divina Bondad os ha concedido; auspicio de prosperidad para todos los presentes y para cuantos han contribuído a esta magnífica velada, en la que se han dado la mano la concordia y la paz, la ciencia y el bien, que son la base, el afianzamiento y sostén de toda verdadera prosperidad" (1).

Así valoraba la alta ciencia y a sus representantes el gran Papa de la Constitución *Deus scientiarum Dominus,* verdadera carta magna de la vida científica de las Universidades Eclesiásticas; el Papa que llamó al apostolado de la ciencia "la cumbre del Apostolado"; y, consecuente consigo, creó el Instituto de Arqueología Cristiana (1925); reorganizó el Instituto Bíblico (1924, 1928), fundado por Pío X; erigió la abadía benedictina de San Jerónimo para preparar la edición auténtica de la Vulgata; renovó totalmente la "Academia dei Nuovi Lincei", a la que pertenecen las primeras figuras del mundo, estableciéndola, dentro de los límites del Vaticano, con el nombre de *Academia Pontificia de la Ciencia.* Y, prescindiendo de sus alocuciones científicas en esa misma Academia, de los congresos científicos celebrados en la misma Roma bajo su tutela y aprobación, y de las no pocas Universidades católicas y Facultades inauguradas en su Pontificado; acreditó una vez más su amor a la alta ciencia sagrada, nimbando con la aureola de Doctor las frentes de cuatro varones eminentes no menos en la ciencia que en la virtud: los Santos Alberto M., Juan de la Cruz, Pedro Canisio y Roberto Belarmino.

Pues bien, ese entusiasmo del gran Papa de la A. C. y de las Misiones por el progreso de la ciencia, nos está diciendo dos cosas. Por un lado, nos explica el grande interés de Su Santidad por que el homenaje tributado a su anciano Maestro

(1) *Civiltà Cattolica,* l. c., pp. 371-372.

revistiera toda la solemnidad y magnificencia que hemos visto. Y por otro, nos pone de relieve el acierto y mérito de los autores de esta MISCELÁNEA; quienes, para festejar las Bodas de Oro de su querido Seminario, no se han contentado con menos de entretejer un volumen de colaboración científica, emparejable con la Miscelánea de sus antiguos profesores.

Ni son menos valiosos y estimables los sentimientos y nobilísimas intenciones atesorados en las páginas de ese áureo volumen: sentimientos de admiración, gratitud y amor a su *Alma Mater*, que yo me voy a atrever a interpretar menos indignamente, siguiendo las huellas del que fué gran Mecenas de la ciencia, en su dedicatoria de la gran Miscelánea *Francisco Ehrle*, al antiguo Prefecto de la Biblioteca Vaticana.

«TIBI TUI TUA DE TUIS»

Tibi: a ti, Seminario Universidad Pontificia de Comillas, donde se deslizaron tranquilos los años más felices de nuestra vida; a ti, visión evocadora, manantial perenne de dulcísimas añoranzas... *Tibi:* a ti, celeste ensueño de un Hijo de Loyola, plasmado en arquitectura monumental por la generosidad de otros dos corazones próceres montañeses; diamante engastado en la tiara de Pedro y Posesión *nomine et re* Pontificia por donación del segundo de tus fundadores... *Tibi: Alma Mater nostra,* la solícita educadora de nuestras juveniles inteligencias, y forjadora de nuestro carácter y recia espiritualidad; a ti, "taller permanente de sacerdotes selectos", distinguido por la Santa Sede con la aprobación perpetua de tus Estatutos Universitarios para las tres Facultades... *Tibi:* a ti, baluarte pontificio de la hispanidad, hoy que te preparas a celebrar la historia de tus diez primeros lustros, que es la historia de las

prodigalidades divinas para contigo..., a ti nos presentamos, a ti unidos espiritualmente, aspiramos a subrayar tus júbilos, a realzar y perpetuar tus glorias.

Tibi tui: Los tuyos, los que son, y se llaman, y se honran con llamarse *tuyos... Tui:* los comilleses, palabra nimbada ya con la doble aureola de las obras de Dios: estima de los buenos y persecución del anticristo... *Tui:* los que tantos títulos poseen para llevar ese nombre gentilicio: tus discípulos, tus alumnos, tus hijos espirituales, tus admiradores, tus deudores... *Los tuyos,* los contadísimos que figuramos en esta MISCELÁNEA, y los involuntariamente ausentes de sus páginas, que son ya legión, que rebasan los confines de la hispanidad, y ejercitan su celo sacerdotal en todas las formas modernas del apostolado: al frente de la A. C., de la Misionología y de varios centros misionales, de la catequesis metódica, con la pluma, en las cátedras de colegios, Seminarios y Universidades, civiles y eclesiásticas; en las parroquias y curias diocesanas, en doce sedes episcopales... *Tui,* por el afecto... *Tui,* por la admiración... *Tui,* por los lazos espirituales que nos unen y hacen una cosa contigo...

Tibi tui tua: Y lo que te ofrendamos es algo *tuyo, y muy tuyo... Tuyo,* porque tu vida, tu afán, tu quehacer, tus ideales... son navegar a velas desplegadas por el anchuroso mar de las ciencias sagradas. Y ciencia sagrada es el contenido de la MISCELÁNEA que hoy ponemos en tus manos. Las flores que componen el ramillete, cortadas están en los jardines que Tú nos abriste y enseñaste a recorrer. Ahí está el índice de materias... *Tua:* algo *muy tuyo.* Porque, sí, es verdad que también nos adiestraste a organizar y promover la A. C., y grabaste en nuestros pechos la idea misional, y nos enseñaste a evangelizar a los pobres, y a catequizar metódicamente a los

pequeñuelos; pero tu misión predilecta, como Universidad Pontificia, es la de formar eclesiásticos egregios, capacitados para la investigación. Y los 17 estudios que forman nuestra MISCELÁNEA, eso quieren ser: otros tantos trabajos científicos, ajustados a los métodos, técnica escolar y demás normas de tus nuevos Estatutos. Y por eso te ofrecemos también...

Tua de tuis, algo tuyo y *de lo tuyo;* es decir, algo en que tú has tenido parte; algo que, por lo mismo, en algún sentido te pertenece; como pueden pertenecer al pedagogo las hazañas de virtud del niño que educó; como la efigie que modela el escultor, puede atribuirse al que le inició en el manejo del cincel...

Tua de tuis, porque cuanto somos lo debemos a ti. Porque los trabajos que te presentamos son frutos, en gran parte, de las semillas que tú arrojaste en los surcos de nuestras tiernas inteligencias; frutos de tus consejos privados, de tus clases y ejercicios prácticos, de tus conferencias, de los libros de tu biblioteca, de tu pedagogía y técnica escolar, de tu *Ratio.*

En conclusión: *Tibi tui tua de tuis:* Humildes arroyuelos, devolvemos al mar las aguas que de él recibiéramos. Pequeñuelos indigentes, obsequiamos a nuestra madre en su día natalicio con los regalos que ella previamente nos prestara.

Y al juzgar tú nuestras modestas lucubraciones, dignas de figurar en la nueva publicación MISCELÁNEA COMILLAS, sus autores contraen contigo, oh querida *Alma Mater,* una nueva deuda de gratitud.

D. DOMÍNGUEZ, S. J.

Comillas, 1 de mayo de 1944.

ÍNDICE

Págs.

Dedicatoria: D. Domínguez, S. J. v

A. — SAGRADA ESCRITURA

El sentido típico en la S. E., por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Doctor D. Eduardo Martínez, Obispo Auxiliar de Toledo 1

1. Sumario, Siglas, Bibliografía 3
2. Los sentidos de la S. E. 5
3. El sentido real: Subdivisión 9
4. El Autor del sentido típico 13
5. Existencia del sentido típico 16
6. Extensión del sentido típico 21
7. Criterios del sentido típico 26
8. Valor probativo del sentido típico 29

Jesucristo, Sacerdote Eterno según el orden de Melquisedec, por el P. Romualdo Galdos, S. J., Profesor de S. Escritura en el Colegio Máximo de Oña 35

1. Presentación del tema 37
2. Melquisedec en la Historia mosaica 41
3. Melquisedec en la Profecía davídica 42
4. Melquisedec en la Teología paulina 45
5. Epílogo 53

Contribución a la Historia de la Exégesis en España, por el M. I. Sr. Dr. D. Tomás Castrillo, Doctoral de Sevilla 55

I. La diócesis de Coria y los Estudios Bíblicos (siglos xv y xvi) 57
II. Fray Álvaro de Rojas y su Comentario al Apocalipsis 75

Págs.

La παλιγγενεσία (Mt., 19, 28; Tit., 3, 5) según San Juan Crisóstomo, por el P. Jesús Solano, S. J., Profesor de S. Teología en el Colegio Máximo de Oña. (Indicaciones comparativas con Teodoro de Mopsuesta.) 91

Introducción 93
Bibliografía 95

A) San Juan Crisóstomo:
1. Su vida y producción literaria 97
2. Παλιγγενεσία según San Juan Crisóstomo. 101

B) Teodoro de Mopsuesta:
1. Su vida y actividad literaria 126
2. El aspecto escatológico de la παλιγγενεσία según Teodoro de Mopsuesta 127

B. — TEOLOGÍA DOGMÁTICA

A propósito de una opinión singular de Ripalda sobre el objeto formal de la fe, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Fidel García Martínez, Obispo de Calahorra 139

I. Introducción 141
II. Exposición de la opinión 142
III. Resumen de la misma 147
IV. Juicio crítico 152

El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino, por el P. José F. Sagüés, S. J., Profesor de Sagrada Teología en el Colegio Máximo de Oña 159

I. Texto 161
II. Notas al texto 191

Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del Beato Ramón Llull, por el R. Sr. Dr. D. Sebastián Garcías Palou, Ecónomo de Campos del Puerto (Mallorca) 203

1. Importancia de precisar el valor histórico-doctrinal de las obras teológicas del Beato 205
2. Su significación histórica 208
3. Género literario 217
4. Concepto del Beato sobre la teología 225
5. Carácter genérico de sus escritos 229
6. Conclusión 232

Págs.

La vida cristiana y la disciplina penitencial según el Pastor de Hermas, por el Rvdo. Sr. Dr. D. Cástor Alberte, Profesor de Teología en el Seminario de Orense 235

Presentación del tema: La disciplina penitencial 237
Advertencias y normas generales 240
Naturaleza del Mensaje de Hermas 244
Conclusión 256

C. — APOLOGÉTICA

Un apologista solsonense: D. Antonio Comellas y Cluet, por el M. I. Sr. Dr. D. Ángel Munárriz. Canónigo de Solsona 259

1. La persona de Comellas 261
2. Su labor apologética en general 262
3. Las apologías menores 266
4. Apología general del Catolicismo 268
5. Análisis de las partes { entre sí ... ... 272 / en orden al conjunto 285
6. Fallo de la Real Academia de Ciencias Morales 289
7. Conclusión 291

El ocaso de los intelectuales, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Doctor D. Rafael García y García de Castro, Obispo de Jaén. 293

1. Fracaso rotundo 295
2. Sus causas 297
3. ¿Escuela y sistema de heterodoxia? 301
4. ¿Durarán mucho tiempo? 310

D. — HISTORIA Y DERECHO ECLESIÁSTICOS

El Papa Pío Quinto y los orígenes de la "Restauración católica", por el P. Pedro Leturia, Decano de la Facultad de Historia Eclesiástica en la Universidad Gregoriana 313

1. Dos peligros de la cristiandad en 1565 315
2. Cuatro auxiliares del nuevo Papa 317
3. Reforma interior de la Iglesia 323
4. La defensa de la Iglesia 329
5. El sepulcro del Papa, símbolo de su persona y de su obra 335

Págs.

Las fórmulas de fe pontificias en el "Liber Diurnus", por el Rvdo. Sr. Dr. D. Tirso Rodao, Ecónomo de Nava de la Asunción (Segovia) ... 337

1. Esquema del trabajo ... 339
2. Primera parte: Nociones generales ... 341
3. Segunda parte: Fe trinitaria ... 345
4. Tercera parte: Fe cristológica ... 352

La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento, por el Rvdo. Sr. Lic. D. Marcelo González, Profesor en el Seminario Diocesano de Valladolid ... 367

Siglas y resumen ... 369
I. Laínez frente a Seripando ... 371
II. Influjo de Laínez en la Teología sacramentaria: Eucaristía, Penitencia, Matrimonio ... 376
III. Teología sacramentaria: La Misa y el sacramento del Orden. — El derecho divino de los obispos. 382
Epílogo ... 390

Bases para un Derecho Coadjutorial, por el M. I. Sr. Doctor D. Francisco Blanco Nájera, Vicario General de Córdoba. 393

I. Nombramiento "audito parocho" ... 395
II. La potestad de los coadjutores ¿es ordinaria, o delegada? ... 410
III. ¿Los coadjutores, sustitutos natos del párroco? ... 424

El Primado Romano en sus relaciones con el Regio Vicariato español de Indias, en la mente y en la práctica pastoral de Santo Toribio Alfonso Mogrobejo, segundo Arzobispo de Lima: En los Concilios de Lima, por el Rvdmo. Sr. Lic. Don Vicente Rodríguez Valencia ... 433

Fuentes y bigliografía ... 435
1. Introducción ... 437
2. Concilio de 1591 ... 440
3. Convocatoria de 1597, y Concilio de 1601 ... 458
4. Conclusiones ... 475
5. Apéndices ... 481

Un príncipe de Fez jesuíta: Sceid Muhammad Attasi, en religión P. Baltasar Diego de Loyola de Mandes (1631-1667): Estudio sobre su ascendencia regia, por el P. Carlos Gar-

Págs.

cía Goldáraz, S. J., Profesor de Misionología en el Colegio Máximo de Oña ... 487

Introducción ... 489
I. Problema genealógico ... 495
II. Argumentos de De Castries en favor de su ascendencia regia ... 499
III. Dudas e investigaciones de los Superiores mayores sobre su linaje ... 501
IV. Documentos varios y actas notariales ... 505
V. Argumentos indirectos ... 536

E. — LITERATURA

"Quandoque bonus dormitat Homerus": El canto XIII de la "Ilíada", por el P. Enrique Basabe, S. J., Profesor de perfecciones en los estudios clásicos (Salamanca) ... 543

El canto XIII de la *Ilíada* ... 545
Introducción: Presentación del protagonista ... 546
Cuadro 1.º: A la izquierda del campamento ... 549
Cuadro 2.º: A la derecha del campamento ... 558
Cuadro 3.º: Aristeya de Idomeneo: en el frente ... 563
Cuadro 4.º: Tres encuentros ... 569
Cuadro 5.º: A la izquierda del campamento otra vez ... 572
Resumen ... 575

EXCMO. Y RVDMO. SEÑOR

DR. D. EDUARDO MARTÍNEZ

El sentido típico en la Sagrada Escritura

SUMARIO

I. *Los sentidos de la Sagrada Escritura.* — Noción de sentido y sus tres elementos esenciales.—Importancia de su relación con la intención del autor.—Sentido bíblico.—Especial aspecto que presenta.—Su división fundamental: literal y real.

II. *Subdivisión del sentido real*: en simbólico y típico.—¿Es admisible?—¿Puede un mismo signo ser a la vez símbolo y tipo?—Análisis del tipo bíblico y sus diferencias del símbolo.—Cuatro requisitos.—Estudio de la semejanza entre el tipo y el antitipo.

III. *El Autor.* — Sólo Dios puede instituir verdaderos tipos bíblicos.—¿Por qué?—Vaticinio típico: coincidencia del vaticinio verbal y típico en un mismo pasaje.—Su índole especial.—Fundamentos del sentido típico: *a*) Objetivos. *b*) Lógicos.

IV. *Existencia de tipos y de sentido típico en la Sagrada Escritura.* — Observaciones acerca de sus pruebas.—Cuestiones conexas.—Síntesis gradual de ellas.—Las alegaciones del Antiguo Testamento en el Nuevo.—Su valor.

V. *Extensión del sentido típico.* — Tres aspectos de la cuestión: *a*) Multiplicidad en un mismo texto. *b*) ¿Ha de admitirse en todos y cada uno de ellos? *c*) ¿Y en el Nuevo Testamento?

VI. *Fundamentos lógicos.* — Medios para investigar y conocer el sentido típico.—Principio fundamental.—¿Y el hagiógrafo?—Diferencia respecto del sentido literal.

VII. *Valor probativo del sentido típico*: *in se et quoad nos.* — Verdadera interpretación de Santo Tomás.—Valor práctico.—Conclusión.

SIGLAS

EB = *Enchiridion Biblicum,* Romae, 1927.
MG = Migne, J.-P., *Patrologiae Cursus Completus.* Series Graeca. París, 1857 sqq.
ML = Migne, J.-L., *Patrologiae Cursus Completus.* Series prima Latina. Parisiis, 1844 sqq.
MSS = Migne, J.-P., *Scripturae Sacrae Cursus Completus.*

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

S. Ambrosio, *In Lucam.*
S. Agustín, *De Civitate Dei; De Doctrina Christiana; In Joannem; Questiones in Heptateuchum; Sermones; De Unitate Ecclesiae.*

BÁÑEZ, FR. DOMINGO, *Scholastica Commentaria in I Partem Summae Theologicae Sancti Thomae* (ed. "Biblioteca de Teólogos Españoles"), Madrid, 1934.
BELARMINO, S. ROBERTO, *Opera Omnia,* París, 1870 (ed. L. Vives).
BERTHIER, *Tractatus de Locis Theologicis,* Augustae Taurinorum, 1882.
BONFRERE, *Praeloquia in Sacram Scripturam.*
CAYETANO, CARDENAL TOMÁS DE VÍO, *Doctoris Sancti Thomae Aquinatis Summae Theologicae Commentaria,* Romae, 1773.
CORNELY, *Historicae et Criticae Introductionis in utriusque Testamenti Libros sacros Compendium,* Parisiis, ed. 8.
CRISÓSTOMO, S. JUAN, *In Mathaeum.*
GONET, *Commentaria in Sanctum Thomam.*
GOTTI, *Theologia Scholastico-Dogmatica iuxta mentem Divi Thomae Aquinatis.* Venetiis, 1781.
S. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia.*
INSTITUTIONES BIBLICAE. Romae, 1927.
S. IRENEO, *Libri quinque contra Haereses.*
S. JERÓNIMO, *In Oseam; In Mathaeum; Epistolae.*
JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus Theologicus in Primam partem Div. Thomae,* Coloniae Agripinae, 1711.
MENDIVE, P. JOSEPHUS, *Institutiones Theologiae Dogmatico-Scholasticae,* Vallisoleti, 1895.
MUNCUNILL, IOANNES, *Tractatus de Locis Theologicis,* 1916, Barcinone (Ed. Lib. Relig.).
PATRIZZI, *Francisco Xavier, Institutiõ de Integritate Librorum.* Romae, 1872.
PESCH, CHRISTIAN, *De Inspiratione Sacrae Scripturae,* Friburgi de Brisgovia, 1906.
PRADO, *Praelectiones Biblicae,* Taurini (Italia), 1931.
SYLVIO, FRANCISCUS, *Commentarium in totam primam partem St. Thomae,* Venetiis, 1726.
SZECKELY, *Hermeneutica Biblica,* Friburgi de Brisgovia, 1902.
TERTULIANO, *De Resurrectione carnis.*
STO. TOMÁS, *Opera Omnia,* Parisiis, 1895, apud L. Vives.
VALENCIA, GREGORIO DE, *Commentarium in Summam St. Thomae,* Venetiis, 1608.

EL SENTIDO TÍPICO EN LA SAGRADA ESCRITURA

A dos cosas principales, según el pensamiento de San Agustín (1), se reduce cuanto en el estudio de la Sagrada Escritura hemos de realizar: a entender bien su verdadero sentido y a expresarlo con exactitud. Así como la intención de Dios, al hacernos su revelación escrita, tiene como fin y como objeto la verdad encarnada en el sentido de sus sentencias; así el estudio de la misma ha de tener como término el conocimiento perfecto de esa verdad revelada por Dios y contenida en las proposiciones con que la ha manifestado. Es decir, que el sentido, como encarnación de la verdad de Dios, es el objeto principal de la revelación escrita; y por ello, también del estudio e inteligencia de la Sagrada Escritura.

Hacia él, como hacia su centro, se orientan todas las cuestiones bíblicas, que en tanto son dignas de atención, en cuanto con él se relacionan: o en su esencia, o como preparación, o como complemento. Esta sencillísima reflexión es suficiente para demostrar la importancia objetiva del estudio que intentamos hacer acerca del sentido típico. Hay que reconocer que, cuando se trata de investigar sobre el objeto de la Hermenéutica Bíblica, se fijan preferentemente los autores en los sentidos literales; razón por la cual quedan en el campo del sentido típico muchas cuestiones por resolver, y aun por plantear, con la debida precisión. En ello pondremos el principal empeño.

I. Los sentidos de la Sagrada Escritura

Por sobradamente conocidas, bien podríamos prescindir aquí de exponer la noción de sentido y sus divisiones. Mas, aun sin

(1) ML. 34, col. 19, n. 1; *De Doctr. christ.*, l. 1, c. 1.

detenernos, vamos a recordar concepto tan fundamental, ya que abiertamente le supone este estudio y de su perfecta concreción depende la solución de muchas de las cuestiones que luego hemos de examinar.

Suele definirse: "Conceptus mentis signis expresus ex intentione auctoris." Idea o juicio lógico expresado por signos externos conforme a la intención del autor. Tres elementos, y los tres esenciales, comprende la definición: 1) *La idea* que quiere trasmitirse y que incluye una relación física necesaria con el que la concibe. 2) *El signo externo* en que la idea se plasma, y que constituye su medio de expresión y transmisión. 3) *La intención del autor* de expresar su idea, sirviéndose de aquel signo externo como de instrumento, al que, como alma, anima y especifica, por decirlo así, su intención.

Prescindamos de analizar las diferencias que distinguen al sentido de la significación, y limitémonos a notar que aquel es más concreto y determinado que ésta. ¿De dónde le viene al sentido su concreción determinada? De dos relaciones que afectan a las palabras como signos de expresión. Una interna, que las une entre sí para formar la oración gramatical y por ella expresar la idea bien definida en el conjunto de todas las circunstancias. La otra externa, que las relaciona íntimamente con la intención del autor, el cual las emplea, precisamente así relacionadas, como instrumento para expresar su pensamiento. No es posible, por lo tanto, prescindir de la relación formal con la intención del autor, cuando se trata de conocer el genuino sentido de los signos o palabras en las proposiciones que le expresan. Porque, como advierte S. JERÓNIMO, y con él Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus* (2): "Commentatoris officium est, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille, quem interpretatur, exponere."

Pero la índole singularísima de la Sagrada Escritura, tan pronto como se trata de aplicarla esta noción, plantea interesantes cuestiones, cuya raíz ha de buscarse principalmente en la existencia de los dos verdaderos autores de los libros inspirados, los cuales actúan relacionados y subordinados de modo único en la concepción y realización inmediata de la obra común. Porque libres, conscientes y con propia iniciativa los dos, son, sin embargo, coincidentes en la idea, en la intención y en la expresión de

(2) EB, n. 500.

ella, aunque en distinto grado: el uno, principal e inspirador, Dios, agota la plenitud expresiva de los signos; el otro, secundario, instrumental e inspirado, el hagiógrafo, entiende de la idea según su capacidad y lo que el autor principal le comunica. Dando, pues, ahora por resueltas todas esas cuestiones, podemos decir con GOTTI (3), que sentido de la Sagrada Escritura es "id quod Spiritus Sanctus, divinae Scripturae auctor, intendit per Scripturam nobis significare". Es decir, toda idea que expresan sus signos, según la intención del Espíritu Santo, su autor principal; bien que con ella coincide la del hagiógrafo, autor secundario.

Para establecer acertadamente la división del sentido bíblico, advirtamos los tres elementos que distinguíamos antes en su verdadera noción: 1) *La idea* o "conceptus mentis" que se quiere expresar. 2) *Los signos* con que se expresa. 3) *La intención del autor* de expresarla con aquellos signos elegidos al efecto. Si nos fijamos en este último elemento, parece que no hay fundamento para división alguna interna del sentido. Porque, o realmente el autor ha tenido intención de emplear aquellos signos como expresión de su pensamiento, y por ellos de hecho lo ha expresado, y entonces hay sentido; o no ha tenido tal intención o no lo ha expresado, y entonces no puede haberle de ninguna especie por faltar un requisito esencial. Lo que los demás puedan deducir lógicamente de sus expresiones, si el autor de hecho no ha intentado manifestarlo, o no lo ha manifestado formalmente en ellas, aun cuando tal deducción la haya "previsto y aun provisto", no puede constituir sentido bíblico. Por eso me parece desprovista de consistencia lógica la división en sentido expreso, introducido y acomodado. Ya advirtió JUAN DE SANTO TOMÁS (4): "Ille proprie non est sensus... quia fit juxta arbitrium dicentis, non juxta sensum ab auctore Scripturae positum et intentum, sive in vocibus sive in rebus." Advertencia que afecta a cualquier sentido que no sea el expreso.

El fundamento, por lo tanto, ha de buscarse en los otros dos elementos de la definición. Y en cuanto al primero, menos importante para nuestro intento, o sea el objeto de la idea que el autor quiere expresar, se divide acertadamente en *histórico, tropológico, anagógico* y *dogmático*. Sobre esta división advertiré sola-

(3) *Theol. Schol.-Dogm.*, t. I, q. 3, par. 2, p. 34.
(4) *Cursus Theol.*, t. I, q. 1, disp. 2, a. 12, p. 69, n. 17.

mente que puede y debe aplicarse por igual al sentido *literal* y al *típico*, y no restringirla como si fuese exclusiva del último, reservando sólo el histórico para el literal.

Desde luego, la que aquí más nos interesa es la que se funda en el elemento segundo, es decir, en la naturaleza de los signos empleados para expresar la idea. Respecto de la cual nadie más preciso en los conceptos que SANTO TOMÁS DE AQUINO en los dos lugares clásicos de sus obras *Sum. Theol.*, I P., q. 1, art. 10, y *Quodl.* 7, q. 5, art. 14, 15 y 16 (5). Oigámosle: *Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus seu litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit.*

Y en el *Quodl.* 7, art. 14, q. 6 (6), escribe: *Manifestatio vel expressio alicujus veritatis potest fieri de aliquo, rebus et verbis, in quantum scl. verba significant res, et una res potest esse figura alterius: et secundum hoc in Sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter: uno modo secundum quod res manifestantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis: alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis.* Conforme a esta clarísima doctrina, según la naturaleza de los signos que inmediata y formalmente se emplean para expresar la idea, el sentido bíblico se divide exclusivamente en literal o inmediato, y real o mediato. *Primum notandum*—advierte Gregorio de Valencia, S. J. (7)—*divisionem illam sensus Scripturae in sensum litteralem et spiritualem, omnino esse sufficientem, neque oportere addere pro tertio ejus membro sensum accommodatitium... qui non est proprie sensus Scripturae ipsius.*

Es, pues, sentido literal el que expresan inmediatamente las palabras por la intención del autor; y sentido real el que expresan inmediatamente las cosas significadas por las palabras. Con

(5) *Op. Omn.*, n. 1, p. 13.
(6) *O. c.*, n. 15, p. 512.
(7) *Comment. Theol. in Summ. St. Th.*, disp. 1, q. 1, punct. 5.

absoluta precisión los define Bonfrère (8): *Sensus litteralis est quem verba, sive proprie sive metaphorice accepta, ex Spiritus Sancti loquentis intentione primo et immediate significant... Mysticus autem qui non proxime per voces sed mediate et remote, mediantibus scl. rebus per voces sensu litterali significatis, a Spiritu Sancto indicatur.* La diferencia esencial entre ambos sentidos consiste, por lo tanto: en que el literal se funda y expresa inmediatamente en y por las *palabras* como sus signos significativos; mientras el real se funda y expresa inmediatamente en y por las *cosas* empleadas como signos significativos, y mediatamente en las palabras por las cuales se manifiestan las cosas. Donde se ve con cuánta razón concluye Santo Tomás (9): *Sensus spiritualis super litteralem fundatur* (mediate) *eumque supponit.* Nada añadiré acerca del sentido literal y sus divisiones.

II. Subdivisión del sentido real

En cuanto al sentido real, suele subdividirse en simbólico y típico, según que el signo significante sea simplemente un símbolo o un tipo bíblico. La diferencia esencial entre ambos parece la declaró agudamente San Agustín así: *Sunt signa quorum omnis usus in significando est: et sunt res quae ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum* (10). La definición que de símbolo suele darse, sobre todo tal como los autores la explican, parece que no responde plenamente a la realidad del concepto. Porque, en efecto, la definen: *Persona, res, actio aut visio ad hoc solum proposita ut ex institutione entis rationalis significet aliquid cum eo connexum; sive praeteritum, sive praesens, sive futurum.* Como nota específica señalan que el símbolo es, por su naturaleza, un signo puramente arbitrario, que tiene toda su razón de ser precisamente en significar, de modo que sin esto no existiría. ¿Es esto verdad? Parece que no, si se refiere al símbolo personal o real, ya que las personas y cosas símbolo tienen también razón de existir por sí, y no tan sólo por significar. En cambio, sí lo es, cuando el símbolo consiste en una acción o visión simbólica, que de cierto no existirían, si no tuviesen que significar

(8) MSS, v. 1, col. 199, s. 2 "Prael.".
(9) *Op. Omn.*, t. 1, q. 1, a. 10 in c. p. 13.
(10) ML, 34-2.°, *De doctr. christ.*, l. 1, c. 2.

alguna cosa. Así se advierte claramente en las que por mandato de Dios realizaban los profetas, y que sin duda no hubiesen realizado, si no hubiesen tenido que significar algo con ellas. Pero, aparte de otras diferencias, el símbolo es de suyo más general y abstracto, aplicable a todos los casos que participan la idea para cuya expresión se ha instituído; mientras el tipo es mucho más concreto y restringido al único caso que significa, sin posibilidad de extenderle a ningún otro, por perfecta que sea su semejanza.

Porque el tipo o figura bíblica suele definirse: *Res historica. scl. persona, res, actio rem futuram ex divina ordinatione praefigurans.* Comparando ambas definiciones, saltan en seguida a la vista las diferencias que distinguen al símbolo del tipo:

1) El símbolo puede ser *signum ob aliud*, mientras el tipo tiene siempre razón de ser por sí mismo, y se le añade la razón de signo como algo accidental y extrínseco: de tal manera, que, aun cuando no hubiese sido ordenado para significar otra cosa, hubiera existido, no como signo significante, pero sí como realidad histórica.

2) El símbolo puede significar algo pasado, presente o futuro, mientras el tipo significa siempre algo futuro, siendo, por lo tanto, en todo caso una verdadera profecía real.

3) El símbolo puede ser establecido por Dios y por el hombre, mientras el tipo sólo puede ser establecido por Dios.

4) Dentro del símbolo cabe la visión simbólica; dentro del tipo no cabe sino lo histórico, es decir, persona, cosa, hecho, institución legal.

5) En el símbolo se intenta como fin sólo el sentido real, y sólo como medio el sentido literal, mientras en el tipo se intentan como fin ambos sentidos. Como escribe Berthier, O. P. (11): *In sensu typico dicitur aliquid et de typo et de antitypo simul: de illo directe et immediate, de hoc mediate.*

¿Es aceptable esta división del sentido real en simbólico y típico? ¿O hay más bien que reducir el sentido simbólico al literal metafórico? Ésta parece ser la opinión más general, fundada en que el símbolo tiene como único fin expresar el sentido real, y únicamente como medio el literal. De donde resulta que, como la parábola y la alegoría son especies del sentido literal, algo así ha de considerarse el símbolo. Tal parece ser la opinión de Santo

(11) *Tract. de Loc. Theol.*, P. I, l. 2, p. 158.

Tomás en el *Quodl.* 7, art. 15 ad 1.m, si bien se refiere sólo a las visiones simbólicas (12): *Non fuerunt res aliquae*—escribe—*sed similitudines imaginariae, ad hoc solum ostensae, ut illae personae significarentur. Unde illa significatio, qua per illas similitudines personae illae designantur, non pertinet nisi ad historicum sensum.* Y añade: *Si alicubi inveniatur quod Christus significatur per hujusmodi imaginarias similitudines, talis significatio non excedit sensum litteralem.* Tal es también la opinión de Cornely, en cuanto a las acciones y visiones simbólicas (13).

En cambio, otros autores admiten sin vacilación la subdivisión propuesta. Y, aun cuando expresamente no lo he visto razonado, me parece que no les falta sólido fundamento para ello. Porque esta subdivisión se toma de la naturaleza del signo significante, y tanto el símbolo como el tipo son cosas que significan inmediatamente una idea, según la intención del autor que para ello las usa, y que a su vez son significadas por las palabras del texto. Luego los dos pertenecen al sentido real, y no al literal. Por otra parte, existe una diferencia profunda entre la naturaleza íntima del símbolo y la del tipo en cuanto signos expresivos del pensamiento, según lo ya expuesto. Luego hay un fundamento innegable para dividir el sentido real en simbólico y típico. Fundamento que resumió San Agustín así (14): *Habetur factum figuratum, et factum quod proprie gestum est et significat figuratum.* Y ¿quién no ve la esencial diferencia que existe entre la alegoría o la parábola, que exclusivamente afectan a las palabras y al género literario, y la acción simbólica que directamente se refiere a la realidad o realización de una cosa signo de otra? (15).

Es más: ¿Puede admitirse que una misma cosa sea a la vez símbolo y tipo bajo distintos aspectos? Nada parece oponerse a ello. Porque puede realizarse un hecho o fundarse una institución simbólica, cuya primera razón de ser consista totalmente en significar una idea: y, una vez así de hecho realizada o históricamente fundada, puede recibir positiva ordenación de Dios para significar otra realidad futura. En tal caso, sería verdadero tipo; porque aun sin esta ordenación de Dios accidental y adventicia, hubiera sido una realidad histórica, a lo menos para signi-

(12) *Op. Omn.* (1895, París), p. 514.
(13) *Introd. Comp. in utriusq. Test. Libr. Sacr.*, p. 137.
(14) ML, 38, 557-58, *Serm. 89*, n. 5.
(15) PATRIZZI, *Inst. de interpret. Bibl.*, p. 171.

ficar como símbolo la verdad precedente. Mas, en todo caso, sería siempre tipo *in signo posteriori* a su razón de símbolo. Así se consideran de hecho algunos símbolos-tipos de la Sagrada Escritura. El cordero pascual, p. e., fué, por institución de Dios, símbolo recordatorio de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto, y además verdadero tipo de Cristo, víctima de futura inmolación en la Cruz, para liberación de la humanidad de la esclavitud del pecado y del infierno.

En cuanto a la terminología, ya se lamentaban Báñez (16) y Belarmino (17) del confusionismo frecuente entre los Padres y Doctores antiguos. El sentido literal, designación la más propia del primero tratándose de sentidos de la Sagrada Escritura, se llama también inmediato, verbal, histórico, gramatical y lógico; mientras el real se llama también mediato, típico, espiritual, alegórico y místico. Advirtamos además que llaman también alegórico al literal trasladado, y alegórico, espiritual y místico al literal metafórico, al mal llamado sentido acomodado y aun a las aplicaciones prácticas morales y ascéticas de los textos sagrados. Así los Padres, teólogos y escrituristas antiguos.

Analicemos un poco más la naturaleza del tipo, único que ahora nos interesa directamente. Le hemos definido *res historica;* luego signo real, no verbal. *Praefigurans rem futuram;* luego verdadero signo profético. *Et quidem similem*, es decir, coincidente en alguna cualidad o propiedad común con la cosa prefigurada. Por esta razón se les llama en la Sagrada Escritura "typi, umbrae, allegoriae, parabolae, figurae, exemplaria", etc.; cosas todas que tienen como fundamento la semejanza; pero semejanza parcial bajo alguno o algunos aspectos nada más. Sobre lo cual advierte San Jerónimo (18): ... *Qui ex parte typi fuerunt Domini Salvatoris, non omnia quae fecisse narrantur, in typo ejus fecisse credendi sunt. Typus enim partem indicat: quod si totum praecedat in typo, jam non est typus, sed historiae veritas apellanda est.* Finalmente, *ex ordinatione Dei*, ya que el tipo no es signo natural, sino arbitrario; que para representar o prefigurar algo futuro, necesita recibir de la positiva ordenación de Dios su fuerza representativa.

---

(16) *Scholast. Comment. in I Part. Summ. Theol. S. Thom.*, vol. I, art. 10, p. 93.

(17) *Op. Omn.*, vol. 1; *Controv. I*, l. 3, c. 3, p. 174.

(18) *In Os.*, 11, 1-2. ML, 25, col. 916.

Cuatro requisitos, por tanto, entran en la razón de tipo bíblico:

1) Razón de existir por sí, independiente de la de significar.

2) Semejanza entre el signo significante que llamamos tipo, y la cosa significada que llamamos antitipo. Esta semejanza, que es casi siempre objetiva y real, se toma alguna vez, no con relación al tipo como es en sí mismo, sino como en la Sagrada Escritura se nos describe; v. gr.: Melquisedec, tipo de Cristo en la carta de San Pablo a los Hebreos, 5, 10. 11; 7, 1. 11.

3) Que el tipo sea anterior al antitipo en el tiempo y en el conocimiento, como signo real profético que es; pero el antitipo sea más excelente que el tipo, de quien es fin.

4) Finalmente, que de hecho, Dios con positiva ordenación, haya destinado al tipo para significar o prefigurar al antitipo. Tal ordenación exclusiva de Dios entra de lleno, como elemento esencial, en la idea del verdadero tipo bíblico. Precisamente por haber olvidado esto y haberse contentado con una semejanza a veces hallada muy remotamente y basada en arbitrariedades sujetivas, resultó en algunas épocas el abuso inadmisible del sentido típico, que indebidamente le llevó al descrédito.

III. El Autor del sentido típico

Y ¿por qué precisamente sólo Dios puede ser autor del tipo bíblico? O lo que es lo mismo, ¿por qué sólo Dios puede disponer una cosa como signo significativo de otra bajo la razón de tipo? Santo Tomás indica el motivo oscuramente: *Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas* (19). Y lo aclara un poco más en el art. 16 del *Quodl.* 7 (20): *Spiritualis sensus Scripturae accipitur ex eo quod res, cursum suum peragentes, significant aliquid aliud quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod ejusdem solius est, qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est.*

He aquí la razón de Santo Tomás: Dios, autor de la Sagrada

(19) *Op. Omn.*, 1, q. 1, art. 10 in c., p. 13.
(20) *O. c.*, p. 516.

Escritura y de todas las cosas, tiene poder para ordenar, no sólo las palabras, cosa que pueden hacer también los hombres, sino las cosas mismas, de suerte que signifiquen otras cosas, siendo signos de expresión de ellas. Porque además de creador, es, con su providencia, ordenador y gobernador de todo, dentro de lo cual entra disponer así unas cosas para significar otras.

Explicando los comentaristas la razón del Angélico, la declaran de distinto modo. CAYETANO (21), partiendo de la noción de que *accommodare res ad significandum, nihil aliud est quam facere eas esse non solum res, sed signa aliarum rerum*, distingue entre ser "signa in ipsa generatione rerum", y ser "signa adventitie", y aquello "sive particulariter sive universaliter". Y concluye: *Et hoc est proprium Dei, scl. accommodare res ad alias res significandas in ipsa generatione rerum universaliter*, pues esto excede el poder humano, y todas las cosas, en cambio, están sujetas al dominio de Dios. Un poquito más lo aclara JUAN DE SANTO TOMÁS, distinguiendo entre *res designare ad significandum generaliter, sicut per modum similitudinis*, cosa que también pueden los hombres; y *specialiter ad significandum aliquid modo mystico, i. e. per modum medii vel finis in spiritualibus*. Y de este modo sólo puede hacerlo Dios, *ad quem solum pertinet ordinare ad spiritualem vel supernaturalem finem*, puesto que sólo Él es autor de todo el orden sobrenatural. La razón es profunda; pero la hay más sencilla, y más clara, sin duda. El tipo es esencialmente, por definición, una verdadera y estricta profecía real. Y como el conocimiento cierto, detallado y previo de los futuros libres, en que consiste la profecía, es propio y exclusivo de Dios, único que puede profetizar, sólo Dios puede instituir tipos que encarnen la manifestación profética de esos futuros intrínsecamente contingentes. Lo cual ciertamente pertenece al orden sobrenatural del gobierno y de la providencia divina, propia e incomunicable de Dios. A este propósito escribe PESCH (22): *Solus Deus actor esse potest, quia solus Deus efficere potest ut ipsi historici eventus ita procedant, ut simul significent res alias maxime libere futuras*. Y más terminantemente BERTHIER (23): *Non enim potest homo eas ordinare cum praevisione futuri eventusque certitudine*.

(21) *St. Thom. Summ. Theol. cum comment.*, v. 1, p. 28.
(22) *De Inspir. S. Script.*, p. 565.
(23) *Tr. de Loc. Theol.*, p. 153.

Por lo demás, como quiera que el sentido típico incluye formalmente una relación entre dos términos, el tipo signo significante y el antitipo realidad significada, según la naturaleza del primero, el tipo puede ser personal, real o legal; y según la naturaleza del segundo, anagógico, tropológico y mesiánico, términos todos sobradamente claros. Ahora bien; si de la naturaleza del antitipo es siempre ser algo futuro, el tipo, por el contrario, puede ser algo presente o algo futuro, anunciado esto por la letra como algo futuro en sí y como prefigurativo de otro futuro ulterior prefigurado. Entonces resultan aquellos pasajes de la Sagrada Escritura especialmente interesantes y significativos, que son *reduplicative* proféticos, por coincidir en ellos dos vaticinios, uno verbal y otro típico. Suelen llamar los autores a este hecho simplemente vaticinio típico, no porque todo tipo no sea un vaticinio real, sino porque en él resalta especialmente el carácter profético, como resultante de la coincidencia del doble vaticinio. Se define: *Vaticinium quod in sensu litterali rem futuram enuntiat, quae typus est alterius rei futurae remotioris.*

Con frecuencia en ellos el autor inspirado, fundado siempre en la semejanza que les es esencial, pasa del uno al otro, del tipo al antitipo, sin distinción explícita, como si se refiriese a una misma cosa. De donde resulta que bullendo unidos y simultáneos en su concepción y descripción los dos términos, que, sin embargo, en su realidad histórica se verifican quizá con diferencia de siglos, dificulta la perfecta inteligencia de su sentido una obscuridad, que no acaba de disiparse muchas veces sino a la luz que después de su realización arroja la Historia sobre los hechos y las distancias que los separan en el tiempo. La comparación que emplea SZECKELY con la perspectiva de montañas separadas entre sí por anchos valles, y que, sin embargo, a los ojos parecen proyectarse en un mismo plano (24); o la de CORNELY (25), del cielo estrellado en que, no obstante la distancia inmensa de las estrellas entre sí, con relación a nosotros todas nos parecen prendidas en el mismo manto, expresan bien lo que sucede aquí. Es decir, que la obscuridad propia de la profecía, diseño más bien que pintura detallada de los hechos futuros, en frase de Ackerman, cobra especial fuerza cuando se aplica al vaticinio típico. Tal parece que

(24) *Hermeneut. Bibl.*, p. 238.
(25) *Hist. et Crit. Introd.*, p. 381.

sucede en el capítulo 24 de San Mateo, en el cual Jesús vaticina la destrucción de Jerusalén, tipo de la destrucción universal al fin del mundo, pasando de una a otra sin indicación explícita.

Con lo hasta aquí expuesto tenemos suficientemente indicados los fundamentos del sentido típico, que son de dos clases: 1) *Objetivos*, consistentes: *a*) en la semejanza, y *b*) en la positiva y cierta ordenación de Dios. 2) *Lógicos:* la relevación clara y cierta según sus fuentes auténticas y católicas. De éstos hablaremos luego.

IV. Existencia del sentido típico

La existencia de tipos y, consiguientemente, de sentido típico en la Sagrada Escritura, según el concepto expuesto, entra de lleno en la doctrina católica. Muchos de los mismos protestantes lo admitieron al principio de su separación, si bien la mayoría ya entonces comenzaron a rechazarlo, renegando de una tradición enraizada en los Padres Apostólicos, y abandonando aun las enseñanzas de los Libros Santos, que ellos establecían como norma y fuente única de fe. A medida que el racionalismo, cuyo germen lleva necesariamente el protestantismo en su entraña, ha ido desarrollándose en sus sectas, desde los socinianos hasta los racionalistas de hoy, la negación del sentido típico, una de las formas más características de la revelación sobrenatural, se ha ido extendiendo entre ellos más y más.

Sin embargo, es una verdad tan absolutamente cierta, que muchos y muy graves teólogos no dudan en calificarla de fe divina, como clara y expresamente contenida en la revelación. BÁÑEZ, p. e., escribe (26): *Certum est secundum fidem catholicam Scripturam Sacram sub una littera duos sensus continere, scl. litteralem et spiritualem.* Y GREGORIO DE VALENCIA (27): *Et quidem Scripturam Sacram habere non modo sensum litteralem sed etiam spiritualem... assertio est certissima de fide.* Y la misma censura dan: GONET (28), SILVIO (29), MOLINA, VÁZQUEZ, CORNELY..., de suerte que con razón concluye CH. PESCH (30): *Recte*

(26) *O. c.*, p. 91.
(27) *Comment. in Summ. S. Thom.*, disp. 1, q. 1, punct. 5, p. 3.
(28) *Comment. in S. Thom. Disp. Proem.*, art. 9, p. 71.
(29) *Comment. in 1 Part. Sti. Thom.*, vol. 1, p. 14.
(30) *O. c.*, p. 568.

censent theologi exsistentiam typorum in Veteri Testamento esse de fide. Cierto que no hay una definición expresa y formal de ello en los documentos de la Iglesia; pero en no pocos de carácter dogmático se supone abiertamente tal doctrina. Así en el decreto del Conc. Flor., *Pro Jacobitis* (31). En el Breve de Pío VI, *Divina* (32). En la encíclica *Spiritus Paraclitus* (33).

Sin detenernos, indicaremos las pruebas estrictamente demostrativas que todos los autores antiguos y modernos aducen con escasas variantes. Desde luego que tales pruebas sólo pueden hallarse en las fuentes de la revelación. Las de la Escritura misma se reducen a tres puntos:

A. Muchas cosas históricas del A. T., ya en general, ya en particular, se llaman en los Libros Sagrados figuras (34), ejemplares (35), sombras (36), parábolas (37), semejanzas (38), alegorías (39), tipos (40), etc., del Nuevo Testamento. Así en general: *Heb.*, 8, 5, se refiere a los sacerdotes aaroníticos que en su ministerio múltiple de ritos y sacrificios *exemplari et umbrae coelestium deserviunt:* ὑποδείγματι καί σκιᾷ λατρεύουσιν. Y en la carta a los Colosenses, 2, 16-17, llama a las ceremonias e instituciones rituales del A. T., *umbra futurorum, corpus autem Christi:* σκὶα τῶν μελλόντων: τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Sombras o semejanzas de aquello cuya realidad es Cristo, a quien, por lo tanto, prefiguraban como tipos. En particular nos presenta como tipos de Cristo bajo diversos aspectos a Melquisedec (41), Jonás (42), Adán (43), la serpiente de bronce levantada en el desierto por Moisés (44), etc., Sara y Agar como tipos del Nuevo y Antiguo Testamento, respectivamente (45); el arca de Noé, con los que en ella se salvaron del diluvio, como tipo de la única

(31) EB, n. 34.
(32) EB, n. 59.
(33) EB, n. 499.
(34) *1 Cor.*, 10, 6.
(35) *Heb.*, 8, 5.
(36) *Ibid.*
(37) *Heb.*, 9, 9.
(38) *Rom.*, 5, 14.
(39) *Gal.*, 4, 24.
(40) *Rom.*, 5, 14 en el texto griego.
(41) Gen., 14, 18; *Salm.* 109. 4; *Heb.*, 5, 6-7.
(42) Mt., 12, 39.
(43) *Rom.*, 5, 14.
(44) Jn., 3, 14.
(45) *Gal.*, 4, 22.

arca de salvación que es la Iglesia por el bautismo (46). Y todos estos hechos ¿qué indican claramente sino que hay verdaderos tipos y sentido típico en la Sagrada Escritura?

B. Es más; muchos vaticinios y textos, que en sentido literal se refieren a otros personajes históricos, se dicen cumplidos en Cristo o en hechos referentes a Él. Luego si en Él se cumplen y a Él no se refieren en sentido literal, han de referirse y cumplirse en sentido típico. Así el texto *2.º de los Reyes*, 7, 4: *Ego ero ei in Patrem et ipse erit mihi in filium*, que, dicho por Dios a David, se refiere en sentido literal a Salomón su hijo, lo aplica San Pablo (*Heb.*, 1, 5) como dicho de Cristo por Dios su Padre. Del mismo modo, *Mt.*, 2, 17, aplica al llanto de Belén por la degollación de los inocentes lo que Jeremías, 31, 15, escribe de la destrucción y destierro de los hijos de Israel reunidos en Rama para ser llevados al destierro, cuya desgracia llora Raquel, madre de José y Benjamín, y esposa la más amada de Jacob. Igualmente, *Mt.*, 3, 3, aplica a la predicación del Bautista, preparatoria para la llegada del Salvador, las palabras que Isaías escribió, 40, 3, en sentido literal sobre la vuelta del pueblo de Dios de su cautividad babilónica. El mismo evangelista aplica a la traición de Judas las palabras de Jeremías, 32, 9, con las de Zacarías, 11, 12, que en sentido literal se refieren a las relaciones de Dios con su pueblo ingrato, y a las del profeta Zacarías como pastor del mismo en su oficio profético. Y así podríamos seguir citando otros casos.

En semejantes alegaciones son muy dignas de notarse las fórmulas con que los evangelistas las hacen: *Tunc adimpletum est quod dictum est per prophetam Jeremiam* (*Mt.*, 2, 17); *Hic est enim qui dictus est per Isaiam prophetam* (*Mt.*, 3, 3); *Tunc impletum est quod dictum est per Jeremiam prophetam dicentem* (*Mt.*, 27, 9), etc. Todas las cuales expresan en su sentido obvio el cumplimiento de algo que estaba taxativamente predicho con relación a un hecho concreto.

C. Y más todavía: con frecuencia afirman los hagiógrafos que tal o cual hecho del N. T. se ha realizado precisamente para que tuviese su exacto cumplimiento alguna profecía del Antiguo, que en su sentido literal se refería a cosa distinta; de manera que, aun cuando en tal sentido se hubiese cumplido ya, hubiera que-

(46) *1 Pet.*, 3, 20.

dado sin efecto la plenitud de su significación, si no se hubiese realizado aquel otro hecho, donde hubo de recibirla completa. Así San Juan, 19, 36, muestra el cumplimiento del *Ex.*, 12, 46, y *Num.*, 9, 12, con esta fórmula: *Facta sunt enim haec ut Scriptura impleretur*. Y San Mateo, 2, 15, la profecía de Oseas, 11, 1, con estas palabras: *Ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem*, etc. Estas frases y otras similares ¿cómo han de entenderse? Evidentemente, conforme a la regla más fundamental de hermenéutica, en su sentido obvio y claro, el cual, en estos casos, no consiente que se interpreten ni como comparaciones o semejanzas, ni como deducciones, ni como acomodaciones, sin violentar y aun anular la idea que los hagiógrafos expresaron con tanta precisión.

Y advierto que no quiero con esto resolver la cuestión general acerca del modo como los autores del N. T. alegan los textos del Antiguo, si bien tiene manifiesta conexión con nuestro punto. Porque, aun admitiendo que ciertas alegaciones las hagan por argumentación de consecuencias, y hasta por acomodación extensiva de su sentido propio, pero nunca en citaciones acompañadas de las fórmulas antes indicadas. Por lo demás, recurrir fácilmente a la admisión de acomodaciones para explicar dichas citas, no es admisible, ya que casi siempre los textos más difíciles son susceptibles de otra interpretación más fundada, que nos lleva al sentido expreso literal o típico, o al menos a la conclusión teológica. Los grandes teólogos y escrituristas antiguos, si se exceptúa quizá alguno que otro, sostuvieron en este punto un criterio mucho más rígido. Gregorio de Valencia, p. e. (47), se pregunta: *Citantur sic (scl. per accommodationem) textus V. T. quandoque in N. T.?* Y contesta: *Negativum longe verissimum esse puto.* Ya Báñez se hace cargo de la solución intentada por algunos, de explicar las citas como meras comparaciones que los hagiógrafos hacen, y escribe: *Sed ejusmodi doctrina erronea semper est a me existimata* (48). No menos Juan de Santo Tomás afirma rotundamente: *Sacri scriptores non utuntur meris accommodationibus, sed in sensu probativo* (49). Y del mismo modo todos los demás.

---

(47) *In Summ. Sti. Thom.*, d. 1, q. 1, punct. 7, n. 2.
(48) *Schol. Comment. in I Partem...*, p. 92.
(49) *Cursus Theol.*, p. 69, n. 17.

Con mayor precisión, los tratadistas modernos, analizadas las alegaciones, distinguen entre textos aducidos como argumentos probativos y como cumplimiento de vaticinios, y los aducidos para ilustrar y confirmar la verdad ya demostrada, o exhortar a las consecuencias prácticas de ella. En los primeros, ni el fin que eficazmente se pretende, ni las fórmulas alegatorias que emplean, admiten que se interpreten nunca como acomodaciones, sino siempre con fuerza demostrativa por su sentido literal o típico o por argumentación estrictamente teológica. En los segundos, después de bien aquilatados con decidida tendencia en principio a salvar algún sentido bíblico, puede admitirse que haya alguna acomodación extensiva en algún caso particular (50).

Y ¿de dónde conocieron los hagiógrafos el sentido típico de los textos que citan? Inspirados por Dios, sin necesidad de revelación especial, a la que expresamente nunca recurren, pudieron conocerlo: 1) por lo que ya los profetas habían escrito respecto de algunos pasajes; 2) por las enseñanzas de Jesús respecto de otros; 3) por la interna ilustración del Espíritu Santo, al estudiar y meditar las Escrituras Sagradas a la luz de los hechos realizados ante sus ojos; 4) por la ideología y persuasión del pueblo judío, ya que dentro de ella entraba ciertamente la existencia de tipos y de sentido típico (51); 5) finalmente, por la analogía con los hechos conocidos por otros textos, fundada en el principio general formulado por San Pablo de que toda la economía del A. T. era en su conjunto sombra y diseño de la Mesiánica (52).

En cuanto al argumento de tradición que ha llegado a nosotros por todos los medios de trasmisión, la absoluta unanimidad teórica y práctica de los Santos Padres, desde San Bernabé y los demás Padres Apostólicos hasta San Bernardo, es tan clara, que nos releva de citarlos en particular (53). Tal unanimidad la aducen los teólogos como prueba inconcusa con estas ponderaciones (54): *Ex communi consensu SS. PP. qui nemine excepto, Sacras Litteras tum in sensu litterali, tum in sensu mystico interpretati sunt.* Así escribe BÁÑEZ. Y SILVIO dice (55): *Ex*

(50) *Institutiones Biblicae*, Romae, pp. 364-368.
(51) PATRIZZI, *o. c.*, p. 185 s.
(52) PESCH, *De Insp. Script. Sacrae*, p. 566.
(53) PATRIZZI, *o. c.*, p. 181 s.
(54) BÁÑEZ, *o. c.*, p. 91.
(55) *O. c.*, p. 14.

PP. et auctoribus consentientibus omnibus omnino nullo excepto. El sentir de la Iglesia en este punto se nos manifiesta con toda evidencia, no sólo en los documentos ya aludidos, sino en el uso variadísimo de la liturgia oficial. De los teólogos nada es preciso añadir: basten los testimonios citados o aludidos a lo largo de este estudio. Queda, pues, así firmemente asentada la existencia de tipos bíblicos y de verdadero sentido típico en la Sagrada Escritura.

V. Extensión del sentido típico

Como cuando se trata del sentido literal, también respecto del típico, el problema puede plantearse bajo varios aspectos. El primero, el de su multiplicidad respecto del mismo tipo y en el mismo texto bíblico. Y como allí, tanto acerca de su posibilidad, como acerca del hecho. De aquí que surjan en el aspecto de su multiplicidad diversas cuestiones de interés. *¿Puede* un mismo texto bíblico tener dos o más sentidos típicos fundados en el mismo tipo? Por lo que a la posibilidad se refiere, no parece que haya dificultad ninguna, ni por parte de la naturaleza del tipo, en que se basa el sentido, ni por parte de la confusión, que pudiera engendrar tal multiplicidad con menoscabo de la dignidad de la Sagrada Escritura, ni mucho menos por parte del uso corriente de los hombres, cual sucede en el sentido literal. Porque decíamos antes que el primer fundamento objetivo del sentido típico es la semejanza entre el tipo y el antitipo, semejanza parcial y análoga de conveniencia en alguna o algunas propiedades solamente, no en todas. *Typus enim*—advierte San Jerónimo (56)—*partem indicat*... Y siendo muchas las propiedades de cada tipo, puede muy bien serlo uno mismo de varios antitipos simultáneamente según propiedades distintas. *Una enim res*—escribe Santo Tomás (57)—*pluribus similis esse potest.* Nada hay, pues, por parte de la naturaleza del tipo bíblico que se oponga a la multiplicidad del sentido; antes por el contrario, está en perfecta conformidad con ella (58).

Tampoco la hay por razón de la confusión que pudiera engen-

(56) *In Os.*, 11, 1-2, p. 66. ML, 25, c. 916.
(57) *Quodl.* 7, art. 14 ad 4m, p. 519.
(58) Prado, *Prael. Bibl.*; Propaed. Bibl. (R. Marietti, Torino), p. 233.

drar. Porque el segundo fundamento objetivo es la positiva ordenación de Dios del tipo al antitipo, la cual conocemos solamente por clara y precisa revelación de Dios mismo, y así desaparece todo peligro de confusión y engaño, ya que al revelarnos la existencia del tipo, nos revela también su aspecto concreto.

Y mucho menos puede haber inconveniente por parte del uso corriente entre los hombres, puesto que el sentido típico no puede darse por institución humana, sino por institución exclusiva de Dios. Mas *¿de hecho* hay textos bíblicos que presenten más de un sentido típico? No es cuestión ésta que aquí se pueda contestar con fundamento, ya que supone una labor de análisis propia de los exegetas, a quienes dejamos la contestación cumplida. Desde luego, no es caso ordinario, sino rarísimo, el que un mismo texto tenga de hecho más de un sentido típico.

Más bien lo que ocurre es que en distintos pasajes se recojan diversas notas de un mismo tipo, las cuales van a coincidir en la unidad de un solo antitipo más definido.

Otro aspecto de la extensión del sentido típico es el que corresponde al principio fundamental de hermenéutica respecto del sentido literal, conforme al cual todas y cada una de las proposiciones de la Sagrada Escritura tienen un sentido literal propio o metafórico. ¿Habrá que decir lo mismo del sentido típico? De ningún modo.

Cierto que es conclusión por todos aceptada, como lógicamente deducida del modo de argüir que se advierte en los hagiógrafos y en el mismo Cristo, que "el A. T. en su conjunto es diseño y tipo del Nuevo". Porque, además de los textos que expresamente interpretan en sentido típico, parece colegirse de sus insinuaciones, que los toman ellos del riquísimo tesoro de tipos y figuras del A. T. que en el N. habían de tener su plena realidad. Así San Pablo, sobre los tipos especiales que nos declara, emplea aquellas otras fórmulas más generales de la carta 1.ª a los de Corinto, 10, 6. 11, etc.; a los Colosenses, 2, 16 ss.; a los Hebreos, 8, 5, y 10, 1 ss. De donde la Iglesia nos ha enseñado otros muchos tipos y sentidos típicos de textos que no se hallan así declarados en el N. T. Por lo cual los Santos Padres no han dudado en escribir, como San Jerónimo: *Perspicue demonstratur, omnia illius populi in umbra, et typo, et imagine praecesisse...* (59). Y San

(59) ML, 22, col. 1.106.

AMBROSIO: *Omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri...* (60). Y con gran precisión SAN AGUSTÍN: *Novum foedus in V. latet, vetus in N. patet* (61). A los cuales siguieron más tarde los teólogos de todos los tiempos, admitiendo con SANTO TOMÁS: *Lex vetus figura est novae Legis* (62).

Mas ¿ha de extenderse este principio a todas y cada una de las sentencias bíblicas? Así lo han defendido los figuristas, sin razón alguna sólida y positiva. En efecto:

1) Siendo el sentido típico efecto exclusivo de una positiva disposición de la voluntad divina en cada caso, de cada caso o de una manera general absoluta para todas las sentencias debiera constarnos con toda certeza. Y ni consta ni puede constar así.

Porque 2) el tipo es por su naturaleza una realidad histórica, y son muchísimos los textos, aun dentro de los libros históricos, que no contienen nada histórico, sino meramente doctrinal o preceptivo. ¿Qué sentido típico puede haber en ello?

3) Los Santos Padres, lo mismo que rechazan enérgicamente la negación del sentido típico, rechazan también los excesos del figurismo y sus absurdas pretensiones de extenderlo a todos los textos. Así escribe TERTULIANO (62): *Non omnia imagines, sed et veritates, non omnia umbrae, sed et corpora... plures voces eorum (prophetarum) nudae et simplices et ab omni allegoriae nubilo purae defendi possunt.* Y lo mismo SAN HILARIO, SAN EPIFANIO, SAN GREGORIO, etc. SAN AGUSTÍN dice (63): *Mihi autem sicut multum videntur errare, qui nullas res gestas in illo genere litterarum aliquid aliud praeter id, quod eo modo gestae sunt, significare arbitrantur; ita multum audere qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt.* Y esto aun en pasajes que tienen de hecho sentido típico en algunas de sus partes, conforme advierte SAN JERÓNIMO: *Qui ex parte, typi fuerunt Domini Salvatoris, non omnia quae fecisse narrantur, in typo ejus fecisse credendi sunt* (64).

Tras de los Santos Padres, todos los teólogos están unánimes en lo mismo, siguiendo la doctrina de SANTO TOMÁS, que lo ense-

---

(60) ML, 15, col. 1.654.
(61) ML, 34, col. 623.
(62) I, q. 1, art. 10 in c.
(62) ML, 2, col. 822.
(63) ML, 41, col. 526.
(64) *In Os.*, 11, 1-2. ML, 25, col. 916.

ña repetidamente (65): *Quatuor isti sensus non attribuuntur Sacrae Scripturae, ut in qualibet ejus parte sit in istis quatuor sensibus exponenda, sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum.* E insiste en el *Quodl.* 7, a. 15 in c. y ad 5. Con él, todos los comentaristas antiguos y modernos. Ya HUGO DE SAN VÍCTOR hizo notar (66), después de haber explicado las distintas clases de sentido, que si bien todos los textos tienen sentido literal, *at non omnia hos omnes sensus habent.* Y BELARMINO (67) enseña: *Sed non invenitur spiritualis sensus in omni sententia Scripturae, nec in Testamento Veteri nec in Novo.* Y con toda certeza los autores modernos enseñan lo mismo.

Según esto, la Ley Antigua, en su traza general, es diseño de la Nueva. Pero, así como en las parábolas se añaden en la descripción de la imagen ciertos detalles para completarla y perfeccionarla, sin que tenga cada uno relación ni significación específica con la verdad que quiere enseñarse, dice el Crisóstomo, y las profecías verbales, anunciadas en imágenes, no pueden urgirse hasta los detalles últimos, como si fuesen significativos de algo futuro, sino que más bien hay que comparar el todo concebido e intentado con el todo vaticinado, así también aquí. Por lo cual insistió agudamente SAN AGUSTÍN (68): *Non sane omnia quae gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt: sed propter illa quae aliquid, etiam ea quae nihil significant, attexuntur.*

El tercero y último aspecto de la extensión del sentido típico es el que se refiere a la existencia de tipos en el N. T. No faltan autores que lo niegan en absoluto, fundándose quizá en algunos testimonios de Santos Padres que a primera vista parecen enseñarlo; si bien, estudiados con detención, aparece ser muy otro su pensamiento. PATRIZZI (69), distinguiendo entre la nueva economía sobrenatural establecida por Cristo y ya vigente, y los libros en que se contiene juntamente con la vida de Cristo, rechaza todo tipo en la primera, y admite pueda haberlos en los segundos, antes del establecimiento o promulgación de la Ley cris-

(65) *O. c.*, p. 513.
(66) ML, *De scripturis et scriptor. sac.*, v. 1, cap. 4.
(67) *O. c.*, III, c. 3, p. 175.
(68) ML, 41, col. 479.
(69) *O. c.*, p. 199 y 222 s.

tiana, no después. Porque siendo Cristo "el fin de la Ley", en Él y su obra quedaron definitivamente realizados todos los tipos. Tal es su opinión.

Mas para la solución clara de esta cuestión es preciso distinguir entre tipos mesiánicos, referentes a la persona o a la obra personal del Mesías en la tierra, y tipos tropológicos y anagógicos. Ahora bien; todos están conformes en que en el N. Testamento ni hay ni puede haber tipos estrictamente mesiánicos, por tener que ser anteriores al Mesías, y haber recibido en Él todos su pleno cumplimiento. En este sentido han de entenderse los testimonios de los Santos Padres, cuando escriben que, presente ya la realidad, acaban las imágenes; presente la luz, se disipan las sombras; llegada la gracia del evangelio, cesan los tipos y las figuras. Pero dentro de la economía de la L. N., perfecta en sí, hay que tener en cuenta los dos estadios fundamentales de su perfección: el actual de la vida presente, que es de preparación y paso y de realidad limitada en su posesión por el hombre; y el otro definitivo de la vida eterna, en que tiene su plena efectividad el logro ideal y perfecto de esa misma economía sobrenatural en cada uno. Es más; aun dentro del primero, la realización práctica de la nueva economía en la Iglesia se verifica mediante un desarrollo progresivo, el cual permite que, antes de que alcance su plena perfección, puedan instituirse tipos prefigurativos de hechos y misterios, que más tarde han de tener su realidad a lo largo de la vida de la Iglesia.

Habida cuenta de todo esto, hemos de admitir: 1) que en los libros del N. T. hay tipos *anagógicos*, sin que se oponga nada a su institución, aun después de promulgada la Nueva Ley; 2) que los hay también *tropológicos* y aun referentes a futuros misterios y actividades de la vida de la Iglesia militante, a lo menos instituídos antes de la promulgación de la N. L. Los Padres, en efecto, cuando hablan de tipos bíblicos, lo hacen con tal universalidad, que nada indica hayan de restringirse al A. T. Es más; lo enseñan aun expresamente del Nuevo. Así San Juan Crisóstomo escribe (70): *Christus quum veterem prophetiam implebat, aliud iterum prophetiae initium dabat, gestis suis futura praesignificans. Quo pacto? Impurarum gentium vocationem praenuntiabat (sedens super asinam).* Y San Agustín (71): *Ea quae fecit Domi-*

(70) MG, 58, col. 627.
(71) ML, 35, col. 1.713.

nus N. Jesuschristus stupenda ac miranda, et opera et verba sunt: opera quia facta sunt: verba quia signa sunt. Y lo explica en la curación del ciego de nacimiento. Lo mismo que SAN GREGORIO M. dice (72): *Miracula Domini et Salvatoris nostri sic accipienda sunt ut et in veritate credantur facta, et tamen per significationem nobis aliquid innuant. Opera quippe ejus per potentiam aliud ostendunt, et per mysterium quid significent novimus.* Y lo aclara en la curación del ciego de Jericó. Del mismo modo SAN BEDA, SAN AMBROSIO, etc. Por eso, si a veces escriben que en Cristo Jesús recibieron su verdad todas las figuras de la Ley Antigua, de la cual era fin Cristo, en frase del Apóstol (73), evidentemente se refieren a lo mosaico respecto de lo cristiano, pero no a lo cristiano respecto de la vida gloriosa, es decir, no a la Iglesia militante en la tierra respecto de la Iglesia triunfante en el cielo, ni aun a las diversas etapas y misterios, que habían de realizarse dentro del desarrollo progresivo de la misma.

Los teólogos y doctores enseñan lógicamente la misma doctrina, sobre todo después de haber aprobado y hecho suya SANTO TOMÁS la frase de SAN DIONISIO (74): *Ipsa nova lex figura est futurae gloriae.* Así, p. e., BÁÑEZ escribe (75): *Nobis est certa conclusio:* que hay sentido típico en el Nuevo Testamento; y añade: *verum est tamen quod frequentior est in V. T. quam in N.* Y SAN ROBERTO BELARMINO afirma (76): *Est typicus sensus in utroque testamento.* BONFRÈRE condensa su pensamiento en esta proposición (77): *Nihilominus etiam subinde in N. T. is (sensus spiritualis) reperitur: tamen fere proprium est V. T.* Y lo mismo enseñan casi todos los modernos, como es notorio. Índice de esta universal persuasión es la práctica de la Iglesia de aplicar en su liturgia oficial algunos pasajes del Nuevo Testamento en sentido típico o a algunas realidades de su propia vida militante, o a misterios de la vida del cielo. Y es que Ella y los Santos Padres y los teólogos han hallado ocasión y fundamento en las insinuaciones y enseñanzas del mismo Testamento Nuevo. En cuanto a ejemplos concretos, puede verse, v. gr., UBALDI (78).

(72) ML, 76, col. 1.082.
(73) *Rom.*, 10, 4.
(74) MG, 3, col. 119.
(75) *O. c.*, p. 94.
(76) *Controv.*, 1, l. 3, c. 3, p. 175.
(77) *O. c.*, vol. 1, col. 204.
(78) *Introd. in Sacr. Script.*, Romae, 1881, col. 3, págs. 101-104.

VI. Criterios del sentido típico o sus fundamentos lógicos

La cognoscibilidad cierta del sentido típico en cuanto a su existencia en general y en cada caso particular, solamente nos es posible por la revelación sobrenatural. De donde las fuentes por las cuales podemos llegar a su conocimiento, y los órganos por donde puede llegar hasta nosotros, son sencillamente las fuentes y los órganos auténticos de la revelación. Este principio, con toda su universalidad y absoluta certeza, lo enseñan unánimemente los Padres, Doctores y teólogos, y fluye necesariamente de la noción de tipo.

Porque siendo uno de sus elementos esenciales la positiva y libre ordenación de la voluntad divina que sobre la semejanza funda una relación sobrenatural entre el tipo y el antitipo, ¿cómo podremos conocerla, si Dios mismo no nos la revela con su testimonio cierto? Y como la revelación divina, según la doctrina católica del Concilio tridentino (79), se halla toda comprendida en la Sagrada Escritura y en la tradición divina o divino-apostólica, sólo por la Sagrada Escritura y la Tradición podremos conocer con certeza qué textos bíblicos tienen sentido típico y cuál es en cada uno. Lo mismo que enseña la Teología respecto de las fuentes e interpretación de cualquier verdad revelada, ha de tenerse en cuenta para este caso. Hay, por lo tanto, que estudiar la tradición en sus múltiples medios de transmisión y conservación, aquilatados y garantizados todos por el magisterio infalible de la Iglesia, el cual se extiende también a la interpretación auténtica de la misma revelación escrita (80). Mediante este estudio necesario conoceremos, no sólo los textos que de hecho tienen sentido típico, sino además cuál es ese sentido y bajo qué aspecto una realidad histórica es tipo de otra.

Ahora bien; es posible que alguna vez se conozcan tales extremos por el examen aislado del texto bíblico de que se trata, en el cual pueden advertirse algunos indicios que nos lleven a descubrir sentido típico. Pero de ordinario, para conocerlo con certeza, se requiere otro medio manifestativo. Y ¿cuál es? Con frecuencia, otros textos bíblicos en que el primero se declara, tanto del A. T. como del N. Así, p. e., en el cap. 14 del Génesis leemos

(79) EB, n. 42.
(80) MUNCUNILL, S. J., *Tract. de Loc. Theol.*, p. 129.

la intervención y el sacrificio de Melquisedec, cuando en Jerusalén sale a recibir a Abrahán vencedor. Analizado en sí mismo, no se puede sospechar que Melquisedec sea tipo de Cristo; mas el salmo 109 y la carta a los Hebreos, cc. 5, 6 y 7, nos revelan que lo es en efecto y cuál es el aspecto de la semejanza o el sentido concreto del tipo. A estos casos se refiere BÁÑEZ, sin duda, cuando, al tratar de la fuerza demostrativa del sentido típico, escribe (81): *Quando sensus spiritualis est certus ex alio loco litterali Sacrae Scripturae, tunc ex illo certum argumentum desumi potest.*

Pero, además, ambos extremos de nuevos tipos, aunque de ellos nada nos digan los hagiógrafos, pueden constarnos por la tradición divina cierta y constante que, como derivada de Cristo por los Apóstoles, contiene su verdad infalible. De hecho, por este medio sabemos de muchos tipos ciertos y explícitos con toda la fuerza y valor que les son propios. Si carecemos de estos medios seguros que les pongan en luz, todavía podemos admitir la existencia de otros tipos implícitos, pero como más o menos probables nada más, y, por lo tanto, sin la eficacia propia de los tipos ciertos. Lo que debemos grabar profundamente es que la mera semejanza, por perfecta que sea, no basta para admitir la existencia de un tipo bíblico, sino que se requiere siempre algún argumento positivo de revelación que nos pruebe la positiva voluntad de Dios de ordenar el tipo para significar el antitipo. En prescindir de esto, que es fundamental e indispensable, consistió el lamentable abuso de muchos expositores que pretendieron hacer pasar como sentido típico de la Sagrada Escritura, lo que era solamente lucubración de su fantasía, basada, cuando más, en una mera semejanza.

Y ¿cómo podremos conocer nosotros de algún modo estos tipos implícitos? Muchas reglas señalan los autores; quizá todas puedan reducirse a estas tres: Partiendo del principio ya demostrado, de que el A. T. es en su conjunto tipo del N., y de que los hagiógrafos no nos han presentado los tipos revelados como exclusivos y únicos, sino que, entre otros muchos existentes, han tomado tan sólo los que por inspiración han juzgado convenientes a su objeto, podremos con fundamento conocerlos: 1) por aplicación a un caso particular de un principio cierto más general, que comprende una clase entera de personas o cosas; 2) por aplica-

(81) *O. c.*, p. 99.

ción a una circunstancia especial de un tipo personal, aun cuando no aparezca declarado como tipo precisamente bajo aquella circunstancia, con la condición, sin embargo, de que, aun en cuanto a ella, haya la debida analogía. De ello escribe SAN JERÓNIMO (82): *Si ergo pars historiae spiritualiter accipitur, et caetera quae ab Apostolo pro angustia temporis praetermissa sunt, ejusdem esse intelligentiae convincentur.* 3) Por clara analogía, reforzada por vestigios en los Santos Padres o en el uso de la Iglesia, sin urgir demasiado cada circunstancia y detalle para admitir en cada uno sentido típico.

Con lo expuesto podemos ya contestar a la cuestión de si el hagiógrafo conoció también el sentido típico que con sus palabras inspiradas intentó manifestar y expresar el Espíritu Santo, autor principal. A lo cual se ha de contestar negativamente en términos generales; es decir, a no ser que de ello tuviera revelación especial, en cuyo caso lo hubiera conocido, no precisamente como hagiógrafo, sino más bien como profeta o como sujeto de revelación inmediata y pasiva. Porque el sentido típico, sobreañadido al literal, es pura institución de Dios, autor y rector supremo de las cosas, a lo cual no llama a participar al hagiógrafo en virtud de la inspiración. Su campo como tal se limita a conocer más o menos perfectamente el sentido literal de lo que escribe, como instrumento que de ello es, no mecánico, sino racional. Pero el sentido típico, que es más bien trascendente de suyo, cae totalmente fuera del campo de su percepción intelectual, antes de que Dios se lo manifieste. No puede, por lo tanto, aplicarse aquí por paridad la razón que acertadamente se alega para probar que el autor principal y el instrumental racional coinciden en el sentido literal que quieren expresar, dada la íntima unión que por naturaleza ha de existir entre los dos, respecto de la obra común que inmediatamente realizan. Estuvo acertado BONFRÈRE al escribir (83): *Non est necesse asserere sensus illos illi fuisse notos: hos enim potest Spiritus Sanctus sibi postmodum suo tempore commodius revelando reservare... Satis tamen credibile est subinde magnis viris, ut Moysi, haec mysteria fuisse revelata.*

---

(82) ML, 22, col. 698.
(83) MSS, vol. 1, col. 215.

VII. Valor probativo del sentido típico

No obstante la aparente discrepancia de algunos Santos Padres y teólogos, podemos llamar unánime la doctrina que establece la fuerza estrictamente demostrativa del sentido típico, no menos que la del literal y por las mismas razones fundamentales. Basta distinguir y plantear bien la cuestión, para comprender la absoluta armonía que existe entre los Doctores todos; cosa natural, ya que se funda en la persuasión y la práctica de los hagiógrafos del N. T. Los cuales, en argumentación rigurosamente probativa, aducen en sentido típico no pocos textos del A. T., tanto de índole alegórica o mesiánica, como anagógica y tropológica. *Spiritualis sensus*—escribe San Roberto Belarmino (84)—*invenitur quidem omnis in utroque testamento, sive allegoricus, sive anagogicus, sive tropologicus.* Y lo prueba con distintos ejemplos y textos. Recordemos nosotros los ya citados en este estudio y aducidos por los autores sagrados con aquellas fórmulas alegatorias que no admiten tergiversación ninguna, por lo significativas que son. Es verdad que algunos Padres y teólogos han escrito palabras, al parecer en pugna con nuestra afirmación. Así San Ireneo (85), San Jerónimo (86), San Agustín (87), Santo Tomás (88), etc. ¿Cómo han de interpretarse estos testimonios, según la mente de sus autores, y conciliarse con lo que acabamos de decir?

Ante todo, partimos del supuesto de que se trata de un sentido típico, que nos es ciertamente conocido por sus fuentes manifestativas ya estudiadas. Si así no fuese, no podría reconocérsele valor demostrativo, no por lo de típico, sino por lo de dudoso; pero lo mismo resulta con el sentido literal, cuando se trata de algún texto de interpretación dudosa: que de él tampoco puede tomarse argumento cierto. Es, pues, abusivo restringir al sentido típico lo que San Jerónimo, p. e., escribió en general de todo sentido bíblico dudoso, y aun en concreto del literal metafórico, precisamente en las palabras que se suelen objetar (89): *Num-*

(84) *O. c.*, p. 175.
(85) MG, 7, col. 478.
(86) ML, 26, col. 94.
(87) ML, 42, col. 441.
(88) 1, q. 1, art. 10.
(89) ML, 26, col. 94.

quam parabolae et dubia aenigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere. Nada dice aquí del sentido típico, y sí expresamente del literal trasladado, a que pertenece la parábola. Pero ¿es que no puede argüirse del sentido literal parabólico cierto e indudable? Por lo demás, el mismo SAN JERÓNIMO y los demás Padres y teólogos se encargan de explicar auténticamente su pensamiento y sus palabras, refiriéndolas exclusivamente a los textos cuyo sentido literal o típico sea dudoso. Por eso dijo SAN JERÓNIMO: *Parabolae et dubia aenigmatum intelligentia.* Y como con más frecuencia la duda e incertidumbre suele existir, no sobre el sentido literal propio, que es de suyo el más llano y asequible, sino sobre el sentido literal metafórico y sobre el típico, a estos dos aplican preferentemente sus palabras. Que es esta su intención, nos lo dice claramente, v. gr., SAN AGUSTÍN en el texto que se nos opone en su tratado *De Unitate Eccl.: Quis autem non impudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia quorum lumine illustrentur obscura?* Y porque, para cohonestar sus errores, aducían los adversarios textos bíblicos interpretados en sentidos figurados arbitrarios, escribe: *Haec mystica sunt, operta sunt, figurata sunt: aliquid manifestum, quod interprete non egeat, a vobis flagitamus* (90).

Y ¿qué decir del testimonio de SANTO TOMÁS en que enseña (91): *Nulla confusio sequitur in Sacra Scriptura (scl. ex multiplicitate sensus) cum omnes sensus fundentur super unum, scl. litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non ex his quae secundum allegoriam dicuntur?* Dejemos al mismo santo que nos interprete auténticamente su pensamiento (92): *Non est propter defectum auctoritatis quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum; sed ex ipsa natura similitudinis in qua fundatur spiritualis sensus. Una enim res pluribus similis esse potest.* De aquí la duda acerca del aspecto de la semejanza que en cada caso concreto constituye el fundamento del sentido típico. Pero *ex hoc patet quod, si ipsa Sacra Scriptura et traditio doceant aliquam rem esse figuram alterius... bene ex sensu spirituali potest trahi efficax argumentum, ut videre est in epistola*

(90) ML, 542, col. 441.
(91) *S. Th.*, 1, q. 1, art. 10.
(92) *Quodl.* 7, art. 14, ad 4m.

ad Galatas et ad Hebreos (93). Creo que está clara su intención.

En idéntico sentido escriben todos los comentaristas, añadiendo la razón fundamental en que estriba el valor apodíctico de este sentido, a saber (94): *quoniam sensus mysticus et verus est Scripturae sensus et a Spiritu Sancto intentus; ac per consequens ejusdem auctoritatis ac certitudinis cujus est litteralis.* Véanse BÁÑEZ, VALENCIA, VÁZQUEZ, SUÁREZ, etc. Resulta, pues, indudable que el sentido típico tiene *en sí mismo* absoluta fuerza demostrativa y dogmática.

¿Y con relación a nosotros? Del mismo modo; pero con una condición, que de una manera u otra ponen todos los autores: *dummodo constet hunc esse verum sensum mysticum*, seguridad y certeza que podemos lograr por los distintos medios manifestativos auténticos antes estudiados. Cuando no podamos llegar a dicha certeza, aunque *en sí mismo* tenga tal eficacia, no podrá tenerla *con relación a nosotros*, y no podremos, por lo tanto, emplearlo con fuerza verdaderamente demostrativa. Con toda precisión escribe GREGORIO DE VALENCIA (95): *Ut certum est omnem Scripturae locum habere aliquem sensum verum, seu etiam aliquot; ita etiam fateamur ex omni omnino Scripturae loco sumi posse principium certum argumentationis theologicae, quatenus de illius quidem sensu constiterit, sive is sensus sit litteralis sive spiritualis.* E insiste expresamente respecto de este último. Y SILVIO añade (96): *Ubi constiterit de alicujus Scripturae sensu mystico, sive per alium Scripturae locum, sive per unanimem consensum PP. vel Ecclesiae doctrinam; firmum tunc ex eo sensu argumentum duci potest.* Y BONFRÈRE (97): *Verum certo tenendum est et asserendum mysticum sensum perinde ad probationem valere, et ex eo aeque firmum argumentum duci, atque ex sensu litterali; dummodo constet hunc esse verum sensum mysticum... Constat autem vel ex Scriptura, vel ex Conciliis, vel ex PP. Doctorumque Ecclesiae consensu.* Y así los demás.

Valor práctico del sentido típico. Lo tiene, indudablemente, y muy grande:

1) Para nuestro provecho sujetivo, mediante las aplicacio-

(93) *O. c.*, ibíd.
(94) SILVIO, *o. c.*, p. 18.
(95) *O. c.*, ibíd.
(96) *O. c.*, p. 18.
(97) MSS, v. 1, col. 209.

nes que a la virtud y a la piedad hicieron de él los Santos Padres y las cuales no deben pasarse por alto, como advierte León XIII en la encíclica *Providentissimus* (98). Claro está que por su naturaleza más se prestan a ello los tipos tropológicos y anagógicos; pero también, sin duda, los alegóricos o mesiánicos.

2) Para el más completo conocimiento de la revelación, la cual encierra sus verdades aun en los detalles que el sentido típico atesora, y nos las presenta de modo más plástico en los tipos.

3) Y para la estricta demostración teológico-dogmática con la condición ya indicada, que ciertamente se cumple en no pocos textos. ¿Por qué, si no, lo han usado los autores inspirados en rigurosa argumentación? ¿O es que los hagiógrafos perdieron el tiempo al hacerlo ineficazmente? Y no se alegue en contra la advertencia de SANTO TOMÁS (99): *Nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.* En lo cual se fundan algunos autores para deducir la poca utilidad para la demostración (100).

La afirmación ésta prueba, a lo sumo, que el sentido típico no es imprescindible para demostrar una verdad revelada, pero no que sea inútil. Sería absurdo el criterio de medir la utilidad por la necesidad. Si así fuese, demostraría igualmente que toda la Sagrada Escritura es inútil, o a lo menos poco útil, pues según la doctrina católica la Sagrada Escritura ni es absolutamente necesaria para la conservación de la revelación, ni basta por sí sola, aunque es un medio utilísimo (101). Y por lo menos, dentro de ella, a excepción de uno, serían inútiles todos los demás textos de la Sagrada Escritura, en que, aun en sentido literal, se nos revela expresamente la misma verdad.

Todo lo cual es falso: 1) porque "quod nimis probat nihil probat"; 2) por el contrario, "quod abundat non nocet"; 3) y, sobre todo, que también el sentido típico es sentido y revelación escrita y verdadera Escritura divina, y según la enseñanza del Apóstol (102): *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justi-*

---

(98) EB, n. 37.
(99) *S. Th.*, 1, q. 1, art. 10, ad 1m.
(100) *Institutiones Biblicae*, p. 306, n. 78.
(101) MENDIVE, *Inst. Theol.*, vol. 1, p. 499.
(102) *2 Tim.*, 3, 16.

tia, en todo lo que es inspirada; y lo es tanto en el sentido típico como en el literal, ya que ambos reciben toda y la misma fuerza y eficacia de Dios, su autor.

CONCLUSIÓN. — Muchas más cuestiones podrían examinarse relacionadas con el sentido típico. Creo, sin embargo, haber pasado revista a las principales: su naturaleza, sus fundamentos, su realidad, su extensión y su valor.

De todas ellas se deduce la importancia grande que tiene y la necesidad de estudiarlo con detención: por lo que es, y por constituir un aspecto específico de la Sagrada Escritura, como fuente de revelación. Si es abusivo empeñarse en hallar sentido típico en cada texto bíblico sin fundamento sólido, no lo es menos prescindir sistemáticamente de él en aquellos en que los medios manifestativos de la revelación nos le han descubierto con certeza. Es tan rico y exuberante el pensamiento divino, que el Espíritu Santo nos ha querido comunicar en los Libros Sagrados, que no se ha contentado con menos que con palabras y cosas para expresarlo. El que estudia tan sólo las unas o las otras, no puede llegar a formarse concepto completo de la verdad sobrenatural, tal como Dios se ha complacido en enseñarla. Lo conseguirá únicamente el que, teniendo siempre por guía a la Iglesia Católica infalible, se esfuerce en escudriñar los sentidos, tanto literal como típico, que en la Sagrada Escritura quiso depositar su Autor principal.

E. MARTÍNEZ
Obispo Auxiliar de Toledo

P. ROMUALDO GALDOS, S. J.

Jesucristo, Sacerdote Eterno según el orden de Melquisedec

(Ensayo de estudio bíblico-teológico del Sacerdocio de Cristo)

JESUCRISTO, SACERDOTE ETERNO SEGÚN EL ORDEN DE MELQUISEDEC

Juró Yahvéh y no se arrepentirá:
Tú eres Sacerdote eterno
según el orden de Melquisedec...
(Salmo 110, 4.)

1. Es tal la grandiosidad fraseológica de la afirmación de David en el versículo 4 de su Salmo 110; es tal su resonancia en la Epístola *ad Hebraeos;* alcanza eco tan potente y de tan amplia y robusta sonoridad en los Santos Padres, así griegos como latinos; que, como resultado precisamente de la misma grandiosidad, resonancia, eco y sonoridades de la frase, en más de un autor y en más de una ocasión, llega a oscurecerse el concepto, a sufrir interferencias, a privarse de aquella claridad y precisión que en el sublime contenido bíblico-teológico del Sacerdocio de Cristo serían siempre de desear. Aclarar, determinar, definir y precisar ese concepto bíblico-teológico del Sacerdocio de Cristo según el orden de Melquisedec, es el objeto del presente artículo. Impónese, ante todo, en él una mirada de conjunto de los tres pasajes bíblicos relativos a Melquisedec, antes de proponer el estudio particular de cada uno de ellos.

I. Mirada de conjunto a los tres pasajes bíblicos referentes a Melquisedec

2. Moisés, David, San Pablo...

Medio milenio separa al primero del segundo, un milenio entero al segundo del tercero; y con encontrarse los tres tan distantes entre sí en el tiempo, se unen y convergen con sorprendente

unidad, para hacer surgir grandiosa y colosal la misteriosa figura de Melquisedec, Rey de Salén y Eterno Sacerdote del Altísimo...

3. Moisés, el Padre de la Historia de la Humanidad, y el Padre, sobre todo, de los Anales del Pueblo de Dios, establece la base histórica del pedestal sobre el que yergue majestuosa la figura hierática del Rey de Salén y del Sacerdote del Altísimo, que, como Rey y como Sacerdote, es superior al mismo Abrahán...

David, el más autorizado exponente del profetismo poético y de la poesía profética de Israel, hace que surja, se eleve y llegue esa figura típica a las altas cumbres de la más elevada poesía y al zenit mismo de la divina inspiración, a cuya luz y resplandores ve y proclama el Profeta-Rey en Melquisedec el eterno sacerdocio del Mesías, *según el orden y según el rito* del misterioso Rey de Salén, no menos misterioso *Sacerdote del Altísimo*.

San Pablo, sin salirse lo más mínimo de las auténticas paternas tradiciones de la Sinagoga, y adentrándose en las más íntimas profundidades de las auténticas enseñanzas mesiánicas de la *Torá* y de los *Nebiim* (de la *Ley* y de los *Profetas*), encuentra, descubre y revela en la persona de Melquisedec y en sus relaciones con Abrahán las profundas raíces de sus doctrinas teológicas, en las que funda y hace enraizar la eminencia y preeminencia del *Eterno Sacerdocio* de Cristo, Único Pontífice Sumo de la Nueva Alianza.

4. En esos tres pasajes [del Génesis (1), del Salmo 110 (2) y de la Epístola ad Hebraeos (3)], y solamente en ellos, aparece Melquisedec en todo el Antiguo y Nuevo Testamento; pero esas tres solas citas bastan para representar *la Ley, los Profetas, el Evangelio*, celebrando a Melquisedec *tipo de Cristo;* por lo mismo, estrecha e íntimamente unidas todas tres, constituyen una grandiosa trilogía bíblico-teológica:

Melquisedec en la historia mosaica,
Melquisedec en la profecía davídica,
Melquisedec en la teología paulina.

Esa trilogía, en variadísimas maneras y formas tratada y celebrada por los Santos Padres, se va plasmando en tríptico gran-

(1) 14, 18-20.
(2) 110, 4.
(3) 7, 1-28.

dioso, cuyo cuadro central es la apoteosis de *Cristo, Sacerdote Eterno;* mientras los dos cuadros laterales recuerdan, respectivamente, el encuentro histórico de Abrahán y Melquisedec, y la visión profética del Profeta-Rey, que en una sola visión ve e intuye el tipo y el antitipo (Melquisedec y Cristo), revestidos ambos de gloriosa realeza y de no menos glorioso *sacerdocio eterno*...

5. Pasa más de un milenio desde la época patrística; y el tríptico grandioso se funde en un solo cuadro, más grandioso aún, que en el Concilio de Trento (la más sabia asamblea que vieron los siglos) representa y expone en toda su gloria el *Sacerdocio de Cristo*...

Es el 17 de septiembre de 1562; un secretario comienza a leer los capítulos referentes a la *Doctrina... de Sanctissimo Missae Sacrificio:* a nosotros nos interesa la primera mitad del capítulo I, que, traducido al español, dice así:

6. "Porque *bajo el primer Testamento*, por deficiencia del sacerdocio levítico, *no había perfección consumada*, según testimonio del Apóstol [San] Pablo; fué necesario (ordenándolo así Dios, Padre de las misericordias) que surgiera *otro sacerdote según el orden de Melquisedec* (4), nuestro Señor Jesucristo, que pudiera *consumar* (5) y llevar a la perfección todos cuantos *habían de ser santificados*.

Pues bien; [este Jesús], Dios y Señor nuestro, aunque por su muerte iba a ofrecerse a Sí mismo a Dios en el ara de la cruz, para obrar eterna redención [en favor de sus redimidos]; sin embargo, como por su muerte no había de extinguirse su sacerdocio (6); en la última cena, *en la noche en que iba a ser traicionado*, por dejar a su amada Esposa, la Iglesia, un sacrificio visible (como lo exige la naturaleza misma de los hombres), un sacrificio que representara el que en la cruz se había de consumar, y cuya memoria perseverará hasta el fin del mundo (7), aplicándose su virtud saludable al perdón de los pecados que diariamente cometemos; declarándose constituído a Sí mismo *sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec* (8), ofreció a Dios su cuerpo y sangre bajo las especies de pan y vino; y

(4) *Gen.*, 14, 18; Salm. 110, 4; *Hebr.*, 7, 11.
(5) *Hebr.*, 10, 14.
(6) *Hebr.*, 7, 24.
(7) *1 Cor.*, 11, 24-26.
(8) Salm. 110, 4.

bajo los símbolos de las mismas cosas entregó [ese mismo cuerpo y sangre], para que los tomasen, a los Apóstoles; y a ellos y a sus sucesores ordenó que ofreciesen [ese mismo sacrificio] por estas palabras (9): *Haced esto en memoria mía*, etc., como siempre lo entendió y enseñó la Iglesia Católica..."

7. Dos veces cita a Melquisedec la fórmula conciliar: una para afirmar *el sacerdocio de Cristo*, otra para enseñar *la eternidad* de ese sacerdocio; haciendo de esas dos grandes verdades los dos polos determinativos del eje doctrinal, al rededor del cual giran todas las enseñanzas conciliares de la célebre sesión XXII acerca de la Santa Misa.

8. No pretendemos exponer, ni menos explicar, cuanto en esa sesión se enseña; pero sí nos proponemos exponer en toda su amplitud la base bíblica de esa sesión, que es la doctrina sacerdotal de Cristo, expuesta en la Epístola ad Hebraeos; doctrina eminentemente (no exclusivamente) *paulina*, fundada especialmente en el Salmo 110, v. 4, y en los versículos 18-20 del capítulo 14 del Génesis.

En otras palabras, nos proponemos estudiar lo que antes (n. 3) hemos llamado grandiosa trilogía bíblico-teológica:

Melquisedec en la historia mosaica...
Melquisedec en la profecía davídica...
Melquisedec en la teología paulina...

9. El método será sencillísimo; pues se reducirá en cada caso a dar con toda fidelidad el texto bíblico, traducido al español del original hebreo en los dos primeros casos, del griego en el tercero.

A este triple estudio, que, unificado, podría intitularse *Melquisedec en la Biblia*, seguirá un apéndice: *Melquisedec en la Patrística;* y vendrán a cerrar el estudio dos notas:

I. *Melquisedec en la liturgia.*
II. *Melquisedec en la leyenda.*

10. Que todo ceda en gloria del verdadero *Melquisedec*, Cristo Jesús, Rey de Justicia y Rey de Paz, Sumo Sacerdote, Sacerdote Eterno, Sacerdote de Sacerdotes según el orden de Melquisedec.

(9) Luc., 22, 19; *1 Cor.*, 11, 24-26.

II. Estudio particular de los tres pasajes bíblicos referentes a Melquisedec

A. — Melquisedec en la historia mosaica

(*Gen.*, 14, 18-20)

11. Sólo tres versículos dedica Moisés a Melquisedec (*Gen.*, 14, 18-20); pero ellos bastan para justificar nuestra frase anterior (n. 3): "Moisés, el Padre de la Historia de la Humanidad y el Padre, sobre todo, de los Anales del Pueblo de Dios, establece la base histórica del pedestal sobre el que yergue majestuosa la figura hierática del Rey de Salén y del Sacerdote del Dios Altísimo, de Melquisedec, que, como Rey y como Sacerdote, es superior al mismo Abrahán..."

Abrahán, para Moisés, es la figura principal y central de todo el libro del *Génesis;* en él los anales abrahamíticos, los *Toledot Tsaré* (*Gen.*, 11, 27-25, 11) alcanzan el máximum de importancia cuantitativa y cualitativa, en íntima y profunda relación precisamente con los méritos personales y con el significado religioso del Padre de todos los creyentes y Padre muy en especial del pueblo escogido, del pueblo del Mesías. Casi al principio de su vida nómada y errante en tierra de Canaán, Abrahán obtiene una brillante victoria contra cuatro reyes incursores, narrada en el capítulo 14; y al volver victorioso de la derrota de sus enemigos, tiene lugar su feliz encuentro con Melquisedec.

12. "Ahora bien; [este] Melquisedec, Rey de Salén, sacando pan y vino (pues era Sacerdote del Dios Altísimo), le bendijo diciendo: Bendito sea Abrahán por el Dios Altísimo, Creador de cielos y tierra: y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó en tus manos a tus enemigos; y [Abrahán, por su parte] le donó diezmos de todo [su botín]..." He aquí el texto del relato mosaico.

13. Moisés, con una objetividad e imparcialidad nunca suficientemente admiradas, da a los personajes de su libro y de sus narraciones el relieve e importancia que se merecen, sin aumentar ni disminuir lo más mínimo sus méritos o deméritos. Así en el caso presente, Abrahán aparece venciendo con un repentino ataque nocturno a los cuatro reyes invasores, tratando de igual a igual con sus aliados Escol y Aner, y respondiendo al generoso

ofrecimiento del agradecido Rey de Sodoma con desprendimiento más generoso aún. De manera análoga, agradecido y reverente, acepta la ofrenda de pan y vino que le presenta Melquisedec, y, sobre todo, agradecido y religioso recibe su bendición; y, más agradecido y religioso aún para el Dios Altísimo, de quien Melquisedec es Sacerdote, ofrece a éste, y por su medio al Dios Altísimo, los diezmos de todo su rico botín.

Abrahán es el Patriarca de su casa y familia, el Jefe Supremo de cuantos viven bajo sus tabernáculos: los supremos derechos que como a tal le competen, se los reconocen sus aliados Escol y Aner, el Rey de Sodoma, que le debe la vida y libertad de su propio reino, y el Rey de Salén, Melquisedec, que, reconociendo análogo beneficio, reconoce además en el Patriarca hebreo a un verdadero servidor y amigo del Dios Altísimo, de quien él es Sacerdote.

14. Todo esto está contenido *explícita* o *implícita* (pero indiscutiblemente) en la narración mosaica. Moisés, escribiendo todo aquello y sólo aquello que Dios quiso escribiera sobre este interesante episodio de la vida de Abrahán, escribió historia, e historia rigurosamente objetiva: no creo que Moisés en este caso pretendiera otra cosa, ni pretendiera más. En cambio, Dios, como autor principal de tan interesante narración, hacía escribir a Moisés sólo aquello y *todo aquello* que había de hacer de Melquisedec el personaje típico del Mesías-Sacerdote, como le hacía escribir rasgos y detalles, al parecer insignificantes, relativos a la persona, nombre, dignidad y oficios de Melquisedec, en los que habían de quedar misteriosamente encerrados sorprendentes elementos, de altísimo significado típico, relativos al sacerdocio del Mesías. Mil años más tarde, David daría la clave de ese significado típico; y, por fin, San Pablo con esa clave abriría y revelaría con profundidad, amplitud y sublimidad verdaderamente paulinas el tesoro de misterios mesiánico-sacerdotales contenidos en Melquisedec y en la narración mosaica a él dedicada.

B. — Melquisedec en la profecía davídica

(*Salmo* 110, 4)

15. David no era Rey de Salén como Melquisedec, pero lo era de Jerusalén; no era, como aquél, *Rey y Sacerdote*, pero era, en cambio, Rey y Profeta; y como Profeta-Salmógrafo, era el

más autorizado exponente del profetismo poético y de la poesía profética de Israel, ante todo y sobre todo en sus manifestaciones mesiánico-monárquicas. Él había recibido revelaciones especialísimas de la realeza del futuro Mesías, de su dignidad y de sus triunfos y victorias, de la gloria y extensión de su reino; había precedido al águila de los evangelistas, San Juan, llegando a sorprender en el seno mismo de Jahvéh la eterna y divina generación y filiación del futuro Mesías. A la luz de esas revelaciones y a los fulgores del carisma profético, tantas veces y con tanta profusión concedido a su inteligencia privilegiada, David, como Profeta, conocía extensa y profundamente el contenido profético de los Libros Santos; y al leer en ellos y al hacer de ellos objeto de íntimas meditaciones, recibía nuevas luces e ilustraciones, a las que con el carisma de la divina inspiración dió forma de variadísimos salmos mesiánicos, llegando a cantar o a llorar en ellos, ora las glorias y triunfos del Mesías, Rey glorioso, ora sus trabajos y humillaciones, hasta su pasión y su muerte.

17. Más de una vez quizás, al leer en el *Génesis* la historia de Abrahán, su alma de Rey guerrero y valeroso admiró en el Patriarca de la fe y de la obediencia más ciegas y más perfectas al héroe vencedor de los cinco reyes invasores; y aquella misma alma, siempre tan intensa y profundamente religiosa, admiró a la vez el misterioso sacerdocio del no menos misterioso Rey de Salén, Melquisedec, que, como Sacerdote del Dios Altísimo, aparecía superior al mismo Abrahán, amigo de Dios y Padre de todos los creyentes. Dios se valió de esas ideas de David para comunicarle, en visión y audición del todo sobrenaturales, una verdad importantísima que venía a enriquecer, iluminar, elevar y perfeccionar el ya rico tesoro de las revelaciones mesiánicas del mosaísmo predavídico; haciendo que la figura del Ungido por antonomasia, del Mesías, subiera a un plano superior, hasta entonces desconocido en la religión de Israel. En esa visión de David, el Mesías *Ungido Rey* aparecía además *Ungido Sacerdote;* por lo mismo, su majestuosa figura de Rey adquiría hieratismo sacerdotal; del plano de lo terreno, nacional, profano y humano subía al elevado plano de lo mundial, sagrado, celestial, divino. Y lo que en la mente del Profeta-Rey era objeto de sobrenatural visión fascinadora, era a la vez objeto de sobrenatural audición maravillosa: el alma de David, extasiada al ver por vez primera al Mesías *Rey-Sacerdote*, oía con toda claridad el oráculo de Jahvéh:

y tras el divino oráculo, oía el divino juramento, juramento irrevocable, en el que Dios Yahvéh decía al Mesías, Señor del mismo David: *Tú eres Sacerdote eterno según el orden de Melquisedec.*

17. Esa visión y audición de David, más que un paso de avance, eran un vuelo audaz y una sublime ascensión perpendicular en la evolución y desarrollo de las profecías mesiánicas de Israel; ambas a dos, audición y visión, nos las legó David en frases preciosas y precisas, exacta reproducción, en lo que cabe, de la voz que oyó como voz de Yahvéh, de la luz y rayo que vió como fulguración fulmínea del mismo Yahvéh. En esas frases el Profeta-Rey, o, mejor dicho, el mismo Dios por su boca y por su pluma, reveló a la Sinagoga, y por ella a la Iglesia, tres verdades: 1.ª, el sacerdocio del Mesías; 2.ª, la eternidad de su sacerdocio; 3.ª, su relación de tipo y antitipo con Melquisedec Sacerdote: no me atrevería a decir que David viera ni enseñara más en esta profecía del versículo 4 del Salmo 110. En pos de él, otros Profetas, y muy en especial Isaías (10) y Malaquías (11), habían de completar el concepto sacerdotal del Mesías, determinando la naturaleza y esencia sacrifical y expiatoria de su pasión y muerte, el doble aspecto cruento e incruento de su sacrificio, su fuerza redentora y santificadora, la universalidad y perpetuidad de la "pura ofrenda que al nombre de Yahvéh había de ser sacrificada y ofrecida en todo lugar desde el nacimiento del sol hasta su ocaso"; pero quedaba para siempre a David la gloria de haber sido el *Protoevangelista* del sacerdocio del Mesías; la gloria, por lo mismo de haber perpetuado en grandiosa fórmula insuperable la verdad fundamental del sacerdocio eterno y espiritual del Mesías; y la gloria no menor de haber dejado en ese Salmo 110 la clave misteriosa que, diez siglos después, serviría para abrir el fecundo contenido mesiánico-sacerdotal encerrado en el relato mosaico de Melquisedec.

18. Por lo mismo, cuando en la plenitud de los tiempos plugo a Dios revelar plenamente el espiritual y eterno sacerdocio de Cristo Nuestro Señor, puso en manos de San Pablo la clave davídica: Melquisedec-Sacerdote, tipo del Mesías-Sacerdote. Y henos aquí de lleno en el estudio de uno de los pasajes más ricos de sentido típico (tal vez el más rico) de todo el Nuevo

(10) Is., 52, 13-53, 12.
(11) Mat., 1, 11.

Testamento: el capítulo VII de la Epístola *ad Hebraeos*, verdadero tratado teológico del sacerdocio de Cristo, y consiguientemente del sacerdocio de la Nueva Ley. Por nuestra parte, nos limitamos (12) estrictamente a estudiar en ese capítulo la concepción paulina del significado típico de Melquisedec.

C. — Melquisedec en la teología paulina

(*Hebr.*, 7, 1-26)

19. La Epístola *ad Hebraeos*, y, hablando con todo rigor, su capítulo VII, es en el epistolario paulino lo que el Salmo 110 en el Salterio Davídico: ese Salmo es el Salmo del sacerdocio del Mesías, como la Epístola *ad Hebraeos* es la Epístola del sacerdocio de Cristo Nuestro Señor. El sacerdocio del Mesías en el Salmo 110 es irradiación de su divinidad, expresa y explícitamente afirmada en el texto griego y latino (v. 3); implícita, pero indiscutiblemente enseñada, en los tres textos (hebreo, griego y latino), en el versículo 1. De modo análogo, el sacerdocio de Cristo Nuestro Señor en la Epístola *ad Hebraeos* es irradiación de su divinidad, afirmada y demostrada en los dos primeros por la eminencia y supereminencia de Cristo sobre todos los ángeles. David y San Pablo afirman del Mesías el mismo Sacerdocio según el orden de Melquisedec; pero, conviniendo en absoluto en la afirmación, difieren notablemente en el género literario de sus escritos, y sobre todo difieren en el respectivo estado psicológico y, consiguientemente, en la exteriorización y manifestación escrita del propio estado.

David-Profeta, en uno de los más sublimes éxtasis proféticos que recuerdan los Libros Santos, en momentánea e instantánea visión y audición sobrenatural, oye, ve, intuye el sacerdocio del Mesías según el orden de Melquisedec, y exterioriza e inmortaliza su visión y audición en frase lapidaria, dirigida al

---

(12) Prescindimos, en cambio, en absoluto de la *cuestión redaccional* de la Epístola *ad Hebraeos*: nuestro actual estudio se funda exclusivamente en los conceptos encerrados en su capítulo VII y en el uso que en él hace San Pablo del sentido típico. Ahora bien; esos conceptos, lejos de delatar elemento alguno *antipaulino* o *menos paulino*, encajan perfectamente en la concepción e ideas teológicas del Apóstol; como el uso del sentido típico encaja en los procedimientos literarios del mismo. Véase, por ejemplo, el caso de la Epístola *ad Galatas* (4, 21-5, 1), cuyo origen *estrictamente paulino* está reconocido por los más eminentes comentadores, católicos y no católicos, de aquella Epístola.

Mesías: "Tú eres Sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec." San Pablo, en cambio, como Doctor de la Iglesia, sin visión ni audición alguna, aunque, claro está, bajo el influjo positivo e infalible del carisma sobrenatural de la divina inspiración, *piensa, estudia, discurre, raciocina, filosofa*, como lo podría hacer un pensador, un filósofo o intérprete judío o cristiano de la escuela alejandrina; y simultáneamente va haciendo que su amanuense o su redactor den forma adecuada a su pensamiento, estudio, discurso, raciocinio, filosofía y, sobre todo, *teología:* que de todo tiene, y en medida abundosa, el fragmento paulino que nos ocupa. He aquí su traducción:

Recapitulación histórica, base del sentido típico

20. "Ahora bien; este Melquisedec, Rey de Salén, Sacerdote del Dios Altísimo, el que salió al encuentro a Abrahán, cuando éste volvía de la derrota de los reyes [incursores], y el que le bendijo [a Abrahán]; a quien Abrahán, por su parte, dió por contado el diezmo de todo [su botín]; ante todo, interpretando en su nombre [significa] *Rey de Justicia;* además, por ser Rey de Salén, [significa] *Rey de paz:* sin padre, sin madre, sin genealogía, sin que tenga ni principio de días ni fin de vida, constituído como figura del Hijo de Dios, perdura para siempre sacerdote.

Superioridad de Melquisedec sobre Abrahán y Leví

21. Contemplad cuán grande fué aquel a quien hasta Abrahán el Patriarca dió diezmos de las mejores partes [de su botín]. Y cierto es que quienes de los hijos de Leví obtienen el sacerdocio, tienen orden, según la ley, de recibir diezmos del pueblo, es decir, de sus hermanos; aunque también éstos sean salidos de los lomos de Abrahán: pero quien no tenía genealogía de ellos, recibió diezmos de Abrahán y bendijo a quien era poseedor de las promesas [mesiánicas]: y, cierto, fuera de toda discusión, el menor es quien del mayor es bendecido; y aquí [entre nosotros] reciben diezmos hombres mortales; en cambio, allí [en el caso de Melquisedec] aquel de quien se testifica que vive. Y por Abrahán, hasta Leví, que recibe diezmos, dió sus diezmos; porque cuando a Abrahán le salió al encuentro Melquisedec, [Leví] estaba todavía en los lomos de Abrahán.

Superioridad de Melquisedec sobre el sacerdocio levítico

22. Ahora bien; si la perfección había de llegar por el sacerdocio levítico (ya que bajo ese sacerdocio recibió el pueblo la Ley), ¿qué necesidad había ya de constituir otro sacerdote según el orden de Melquisedec, y que no se llamara según el orden de Aarón? Porque una vez cambiado el sacerdocio, necesariamente se efectúa también el cambio de la Ley, porque aquel de quien se dicen estas cosas, era miembro de otra tribu, de la que ninguno se dedicó al altar: porque manifiesto es que [Cristo] Nuestro Señor nació de Judá, tribu para la cual nada habló Moisés de sacerdotes.

Superioridad del sacerdocio del Nuevo Testamento

23. Y hácese la cosa mucho más manifiesta todavía; ya que surge otro sacerdote, que llega a serlo, no según ley de mandamiento carnal, sino según virtud de vida indisoluble: porque [Dios mismo] testifica: "Tú eres Sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec."

Así, pues, efectúase la invalidación del mandato anterior por su misma impotencia e inutilidad: ya que nada llevó la Ley a [plena] perfección; e introdúcese, en cambio, una esperanza mejor, por la que nos acercamos a Dios. Y como esto se ha hecho no sin juramento (porque si los unos llegan a ser sacerdotes sin juramento, éste [Cristo] lo fué por el juramento de quien le dijo: "Jurado ha Yahvéh y no se arrepentirá: Tú eres Sacerdote para siempre"), según eso, Cristo quedó constituído garante de Testamento más perfecto."

Eternidad y supereminencia del sacerdocio de Cristo

24. Además, los que se hacen sacerdotes son muchos, porque la muerte les impide ser perpetuos; en cambio, éste [Cristo], porque dura por siempre, tiene sacerdocio que nunca cesa: por donde puede salvar omnímodamente a quienes por su medio se acercan a Dios, viviendo, como vive siempre, para orar por ellos. Porque tal sacerdote nos convenía tener, santo, sin maldad, sin mancha, segregado de los pecadores, elevado por encima de los cielos, que no tiene cada día, como los demás pontífices, necesidad de ofrecer sacrificios, primero por sus propios pecados, después por los del pueblo: porque esto lo hizo una vez, ofreciéndose

a Sí mismo. Y es que la Ley constituyó pontífices hombres débiles: en cambio, el juramento con que Dios habló después de la Ley [constituyó sacerdote] perfecto para siempre al Hijo [del mismo Dios]."

25. He de confesar que me cuesta enormemente no seguir traduciendo las grandezas de la actuación sacerdotal de Cristo, magistralmente expuestas por San Pablo en los capítulos 8, 9 y mitad del 10 (vv. 1-25); pero me restrinjo al estudio de la parte estrictamente referente a Melquisedec.

Argumento de la Epístola

26. El argumento principal de la Epístola *ad Hebraeos* es la superioridad del Nuevo Testamento sobre el Antiguo, del Evangelio sobre la Ley, del cristianismo sobre el judaísmo; y la prueba principal para el autor de la Epístola es la eminencia y supereminencia de Cristo, probada por su superioridad sobre los Ángeles y sobre Moisés (capítulos I, II, III y IV), y la preeminencia, sobre todo, de su sacerdocio (capítulos V y VI); sacerdocio cuyas grandezas se complace en ponderar detenidamente el Apóstol en los capítulos VII, VIII, IX y mitad del X, haciendo de ellos el centro, foco y médula de la gran Epístola *ad Hebraeos*. Aun en ese *centro, foco* y *médula*, tenemos que restringir nuestro estudio a sólo el capítulo VII, cuya fórmula es: *Cristo, Sacerdote eterno según el orden de Melquisedec:* fórmula davídica, por nosotros ya estudiada en los nn. 15-18: fórmula que, sin duda alguna, llevaba indeleblemente grabada San Pablo en su memoria y corazón, cuando en su tratado del sacerdocio de Cristo, aunque sustancioso, brevísimo, lo citó *in terminis* nada menos que cinco veces (5, 6; 5, 10; 6, 20; 7, 17; 7, 21). A la luz de esa fórmula explicó y desarrolló el Apóstol de las gentes el sacerdocio de Cristo, ofreciéndonos un ejemplo magistral de *exégesis bíblica de sentido típico*.

Exégesis del capítulo VII

27. En él, ante todo, afirma San Pablo la base estrictamente histórica del personaje-tipo y del relato histórico de sus relaciones con Abrahán; en el estudio y explicación de ese tipo, de sus hechos y relaciones, la exégesis paulina es exhauriente en profundidad y elevación, si bien no lo es en *amplitud* y *extensión*. San Pablo arguye y filosofa, basándose en la historia y basán-

dose no menos en la labor histórica de Moisés. Por lo mismo, arguye por lo que Moisés escribe y aun por lo que deja de escribir; arguye por la onomástica de las personas y de los sitios (Melquisedec, *Rey de Justicia;* Melquisedec, *Rey de Paz*); arguye, sobre todo, por el sentido típico de las acciones (la bendición de Melquisedec dada a Abrahán, y los diezmos de Abrahán dados a Melquisedec); y claro está que arguye también por el sentido mismo literal, cuando en los versículos 17 y 20 no sólo aduce la fórmula davídica, sino que cita expresamente la afirmación divina (de Dios o de la Escritura; es lo mismo para el caso), como expresa y repetidamente cita tres veces *el juramento divino* en los versículos 20 y 21, para de nuevo aludir a él explícitamente en el versículo 28.

Las enseñanzas deducidas de todo ese argüir y filosofar son tan copiosas como sublimes y profundas. No hago más que seguir los versículos todos paso a paso, dando una sencilla y clara perífrasis de los mismos.

Perífrasis del capítulo VII. Melquisedec, tipo de Cristo

28. Melquisedec, como Rey de justicia, como Rey de paz, es tipo de Cristo Nuestro Señor, verdadero *Rey de Justicia y de Paz;* pero es además, simultáneamente, tipo de Cristo *Sacerdote del Dios Altísimo* (en el mismo v. 1); es la *imagen* prefigurativa del Hijo de Dios (v. 3); y consiguientemente, es de un modo especial, tipo de la perpetuidad, de la eternidad de su sacerdocio (v. 3).

Melquisedec... ¡qué grande que aparece!; superior al Patriarca de Patriarcas, Abrahán; y superior al Padre de todos los Pontífices y Sacerdotes aaroníticos, Leví; superior a ambos, sí; porque a Abrahán bendice, y de Abrahán y de Leví (incluído en Abrahán) recibe diezmos (vv. 4-7; vv. 9 s.); y goza de un sacerdocio perpetuo e imperecedero, ya que la Escritura afirma explícitamente su vida, y en cambio calla y silencia su muerte (v. 8).

Cristo, antitipo de Melquisedec

29. Hasta aquí, Melquisedec como tipo de Cristo; y claro está que del antitipo se puede y se debe afirmar, y en grado inmensamente más perfecto y elevado, cuanto del tipo (como tal) afirma o supone la Escritura.

Y con esto (v. 11) pasa ya San Pablo al antitipo, al "otro sacerdote que yergue y se levanta según el orden de Melquisedec, y no según el orden de Aarón"; cuyo sacerdocio levítico, lo mismo que la Ley mosaica, dada bajo aquel sacerdocio, era insuficiente a dar la alteza y perfección religiosa que Dios quería conceder a toda la humanidad en la Nueva Ley cristiana. Por esa insuficiencia e impotencia era necesario que surgiera y se levantara un nuevo sacerdocio que, siendo, como es, centro vital de una nueva religión, viene a invalidar la mosaica (v. 12); hiriéndola en su elemento carnal y de raza, ya que el Nuevo Sacerdote es de tribu no-sacerdotal: "pues cosa manifiesta es que Nuestro Señor Jesucristo nació de la tribu de Judá, de la que nada dijo Moisés en materia sacerdotal" (vv. 13 s.). Herido e invalidado el sacerdocio levítico, humano y carnal, "es cosa más manifiesta aún, que este otro sacerdote, que yergue según su modelo Melquisedec, lo hace en virtud de un sacerdocio de vida imperecedera (v. 15 s.). Así lo afirma la Escritura, es decir, así lo afirma el mismo Dios (v. 17). Por lo mismo, el sacerdocio levítico queda invalidado y reprobado por su propia impotencia e inutilidad; impotencia intrínseca a la misma Ley mosaica: en vez de la cual y en sustitución suya ha surgido una nueva Ley (la cristiana) de esperanzas más perfectas, que nos hacen acercarnos a Dios (v. 18 s.).

30. Misterio grandioso, misterio profundo, que el hombre no podría ni soñar, si no existiera la clara aseveración del mismo Dios, confirmada con divino juramento, juramento irrevocable, hecho por el mismo Dios al Mesías, a Cristo Nuestro Señor: "Juró Yahvéh y no se arrepentirá: Tú eres Sacerdote para siempre" (v. 20 s.); Sacerdote Eterno, y como tal, mediador; y como mediador, garantizador del Nuevo Testamento, de una alianza más perfecta (v. 22). ¿Quién es ese sacerdote sumo, mediador único, supremo garantizador de la Nueva Alianza?... *Jesús*... ¡Qué bien suena ese *Jesús*, dejado conscientemente para el fin del párrafo por el feliz redactor de nuestra Epístola!...

Jesús, nos basta Él, nuestro único garantizador, nuestro único mediador, nuestro único Sumo Sacerdote, Sumo Pontífice...

31. En el mosaísmo había pluralidad de sacerdotes, porque la muerte les impedía ser perpetuos; en el cristianismo, su Sumo Sacerdote Jesús no tiene *sucesores*, tiene *vicarios*, tiene ministros, tiene particioneros de su sacerdocio: "ya que Él, perduran-

do, como perdura, por siempre, tiene sacerdocio sempiterno" (vv. 23 s.). Por lo mismo, concede omnímoda salvación a cuantos a Dios se acercan por medio de Él, viviendo, como vive siempre, intercediendo por nosotros (v. 25).

Cristo, Pontífice ideal

32. "Tal Pontífice convenía que tuviéramos: santo, sin maldad, sin mancha, totalmente segregado de los pecadores, hecho superior a los mismos cielos, a todo lo celestial; que no tenga cada día, como los demás sacerdotes, necesidad de ofrecer víctimas por los propios pecados, para luego ofrecerlas por los pecados del pueblo; pues con ofrecerse una sola vez a Sí mismo, hizo "cuanto hacer no pudieron todos los antiguos sacerdotes" (vv. 26 s.).

Hombres débiles, hombres defectuosos fueron cuantos la Ley mosaica constituyó sacerdotes; en cambio, aquel juramento divino que vino después de la Ley, divino juramento que David nos reveló, nos declaró constituído "Sacerdote Eterno según el orden de Melquisedec", y Sacerdote perfecto en absoluto al Hijo por antonomasia, al Hijo natural del mismo Dios (v. 28).

La acción sacerdotal de Cristo. Su sacrificio

33. Y aquí termina el capítulo VII de la Epístola *ad Hebraeos;* pero no crea el lector que aquí termina también el tratado paulino del sacerdocio de Cristo. Antes, estoy por decir que *aquí comienza;* ya que San Pablo, habiendo presentado a Cristo en ese capítulo cual Sacerdote Eterno según el orden de Melquisedec, consagra totalmente dos capítulos y medio (8, 1-10, 18) a exponer magistralmente su acto peculiar, característica y eminentemente sacerdotal, la acción propiamente sacrifical de Cristo, su sacrificio; cuyas grandezas, dignidad y excelencia prueba San Pablo, por ser sacrificio de la Nueva Alianza, tanto más perfecta cuanto más espiritual y celestial; por ser simultáneamente Cristo en ese sacrificio Sacerdote perfectísimo y víctima no menos perfecta; realidad, cumplimiento y perfeccionamiento de todas las víctimas prefigurativas de la Antigua Alianza.

34. No nos ponemos a exponer tan grandiosas ideas, por haber restringido desde un principio nuestro estudio a la consideración de los pasajes bíblicos directa y estrictamente relacionados con Melquisedec; pero sí hemos de notar que aún las ense-

ñanzas de San Pablo relativas al sacrificio de Cristo, todas ellas están basadas en su sacerdocio según el orden de Melquisedec. Ya que Nuestro Señor Jesucristo tuvo un solo y único sacerdocio, su sacerdocio según el orden de Melquisedec; y en ese sacerdocio tuvo y tiene un solo sacrificio, en cuya oblación, por lo mismo, actuó y actúa como Sacerdote Eterno según el orden de Melquisedec. Cierto que en esa actuación sacerdotal y en esa acción sacrifical, Cristo Nuestro Señor ha tenido dos manifestaciones: cruenta en la Cruz, incruenta en la última Cena y en la Eucaristía; pero en todas tres (Cena, Cruz y Eucaristía) Jesús ha tenido y ejercitado un solo sacerdocio, *el suyo* según el orden de Melquisedec; y, en consecuencia, ha ofrecido un solo sacrificio, *el suyo* según el orden de Melquisedec.

Melquisedec y el sacrificio eucarístico

35. Tal vez más de un lector esté extrañado de que ahora tan sólo, al fin de mi estudio, aparezca la palabra *eucaristía;* intencionalmente omitida, pero no olvidada (13) en todo el estudio anterior. En ello no he hecho sino imitar fielmente el silencio (no desprovisto de misterio y arcano) de San Pablo en su Carta a los Hebreos. Por lo mismo, nadie deduzca de mi silencio que deje de reconocer en la ofrenda del pan y vino de Melquisedec el tipo del sacrificio eucarístico; lo reconozco, sí, pero no como enseñanza y doctrina estricta y meramente bíblica, sino como doctrina y enseñanza *bíblico-patrística;* fundada, sí, en San Pablo, pero promulgada, no por él en la Epístola *ad Hebraeos*, sino por los Padres y escritores eclesiásticos, que dan testimonio más que suficiente para que la teología católica pueda enseñar que el sacrificio eucarístico de nuestros altares está típicamente anunciado y prefigurado en el pan y vino de la ofrenda de Melquisedec. Una doble nota (patrística y litúrgica) aclarará suficientemente nuestro punto de vista, y será útil complemento del estudio estrictamente bíblico de *Melquisedec en la Biblia* (14).

---

(13) Por eso queda escrito en el n. 27: "La exégesis de San Pablo es exhauriente en profundidad y elevación, pero no lo es en *amplitud y extensión*." La significación típica de Melquisedec puede *extenderse* a particularidades no notadas por San Pablo: así lo hacen los Santos Padres, con especial aseveración en el significado *típico eucarístico* de la ofrenda del pan y vino de Melquisedec.

(14) Aunque esa doble nota está ya escrita, prefiero no publicarla en este estudio, por evitar prolijidad. Espero tener pronto ocasión propicia para darla

36. El Príncipe de la Teología Santo Tomás dió a ese sentimiento patrístico y litúrgico una fórmula, tan sencilla como sublime, cuando en la primera antífona de las primeras vísperas de la fiesta del *Corpus Christi* escribió: *Sacerdos in aeternum Christus Dominus secundum ordinem Melquisedec, panem et vinum obtulit.* "Sacerdote Eterno según el orden de Melquisedec, Cristo Nuestro Señor ofreció [en sacrificio] pan y vino."

EPÍLOGO

37. Una estatua de Cristo Rey, *Sacerdote y Maestro*, cerrará y perpetuará el Cincuentenario de la Fundación de la Universidad Pontificia de Comillas: grandiosa y oportuna idea. A los dignos superiores de la Universidad compete excogitar la inscripción más adecuada al monumento; pero en él no puede faltar en puesto visible y en forma grandiosa y artística la fórmula davídica, objeto principal del presente estudio:

Tu es Sacerdos in Aeternum
secundum ordinem Melchisedech...

ROMUALDO GALDOS, S. J.

Roma, 28 de febrero de 1942.

---

a conocer, como complemento del presente estudio, a una con un apéndice intitulado *Melquisedec en la leyenda*: apéndice que, a su vez, es complemento de la nota ***Melquisedec en la patrística.***

M. I. SR. DR. D. TOMÁS CASTRILLO

Contribución a la Historia de la Exégesis en España

I

La diócesis de Coria y los estudios bíblicos (ss. xv y xvi)

II

Fray Álvaro de Rojas (1554-617) y su comentario al Apocalipsis

CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA EXÉGESIS EN ESPAÑA

I. La diócesis de Coria y los estudios bíblicos (ss. XV y XVI)

La diócesis de Coria, en nuestro siglo de oro, rindió culto, como pocas, a aquel espíritu de la época que hizo de cada español un literato, un teólogo o un santo. En el campo de los *estudios bíblicos*, al mismo tiempo que ARIAS MONTANO y Fray LUIS DE LEÓN escribían sus obras inmortales y con ellas elevaban la Ciencia Escriturística española a su mayor edad; y antes de que autores de la talla de MALDONADO y TOLEDO, PRADO y VILLALPANDO y otros mil que sería prolijo enumerar, lanzasen al mercado literario aquellos volúmenes, que aun hoy son el asombro de los sabios; dos prelados de Coria ejercitaron sus plumas en libros doctísimos, que, por ser de los primeros en este linaje de estudios y por su valor positivo, merecen figurar en el catálogo de nuestra copiosa y sin par literatura bíblica.

Digamos, ante todo, que esta tradición escrituraria en la sede de Coria arranca en el siglo XV del obispo D. PEDRO XIMÉNEZ DE PRÉXAMO, benemérito en la Historia de la Iglesia española por su actuación decisiva contra las doctrinas del famoso Pedro de Osma.

El primero de marzo de 1447 entraba PRÉXAMO, como colegial, en el colegio de San Bartolomé de Salamanca, donde tuvo por compañero de estudios al propio Pedro de Osma; y por maestro, y colega después, al futuro obispo de Ávila, Alfonso de Madrigal, más conocido en la Historia por el Abulense o el Tostado, que tanto influjo ejerció sobre él, como veremos más adelante. Desempeñó en Salamanca la cátedra de vísperas de Teología, hasta que el obispo de Segovia D. Juan Dávila lo nombró su provisor. Pasó luego de Segovia a Toledo, como canónigo magis-

tral—el primero que allí desempeñó este cargo—, alcanzando poco después la dignidad de deán de la Iglesia Primada, regida a la sazón por el turbulento arzobispo D. Alfonso Carrillo, figura tan relevante en los acontecimientos del reinado de Enrique IV y de los primeros tiempos de Isabel la Católica.

A este tiempo corresponden sus actividades contra su antiguo condiscípulo. Tomó parte, con otros teólogos y canonistas, en el Sínodo de Alcalá, convocado por Carrillo según instrucciones del Papa, para juzgar las peligrosas doctrinas del inquieto español. Sixto IV, en la Bula de 9 de agosto de 1478, en la que se condenan algunas proposiciones de Pedro de Osma, cita el primero a Pedro de Préxamo entre los maestros de Teología que las habían calificado.

Este mismo año había dado cima a su célebre *Confutatorium errorum contra claves Ecclesiae nuper editorum*, dedicado al arzobispo Carrillo; libro rarísimo hoy día, que se editó en Toledo el año 1486, cuando su autor ocupaba ya la Silla de Badajoz (1).

El 28 de marzo de 1489 tomó posesión de la sede de Coria, diócesis que gobernó hasta su muerte, acaecida a mediados de agosto de 1495 (2). Según una tradición, que no me ha sido posible contrastar, acompañó a la reina Isabel en la toma de Granada. En la catedral de Coria, en el muro de la capilla mayor al lado del evangelio y tras el trono episcopal, se conserva su sepulcro de elegantísima traza, con la estatua orante del prelado primorosamente labrada.

Lucio Marineo Sículo (3) le computa entre los varones más eminentes de su siglo, calificándole de "praestantissimus theologus et vita sanctissimus"; y al hablar de su prelatura de Coria,

(1) Nicolás Antonio poseyó un ejemplar, en el que se leía: "fuit autem confectum anno D. 1478". Menéndez y Pelayo dice en una nota de su primera edición de los *Heterodoxos españoles*, t. I, pág. 554: "Existe un ejemplar en la Biblioteca Episcopal de Córdoba, según me informó su sabio prelado, Ilmo. Fray Ceferino González." En la Exposición de Barcelona de 1929 vi uno primoroso, perteneciente a la biblioteca del colegio de Santa Cruz de Valladolid. El P. Mariana, *Historia de España*, l. XXIX, c. XIX, alude a esta obra, pero equivocando lastimosamente el nombre del autor, al que llama Juan Préxano, y suponiéndole obispo de Ciudad Rodrigo.

(2) Murió en la villa de Santa Cruz de este obispado; el 29 de abril de 1494 había otorgado allí mismo su testamento, por el que prohibe se pongan lutos por él, afirmando que es introducción de Satanás, rito de paganos y herejes y de hombres que por obra demuestran no esperan otra vida que ésta.

(3) Citado por Nicolás Antonio.

escribe: *Ubi aetate iam ingravescente atque urgente senecta, non se otio, non voluptatibus, non deliciis, ut plerique; sed componendis libris et clarissimis operibus destinavit.* De esta época, efectivamente, y fruto de sus aficiones bíblicas y de la veneración hacia su antiguo maestro, nos quedan en el archivo de la catedral dos espléndidos incunables, impresos en Sevilla en el año 1491 por Pedro de Colonia, Juan Pegniezer de Nuremberg "et fratres Allemanos". Titúlase *Floretum*, y contiene la exposición del TOSTADO sobre San Mateo, reducida *eleganter ad commodissimam brevitatem*, por el prelado de Coria, *in sacra scriptura professore dignissimo, qui etiam superaddidit correctionis solertiam profecto summam*, atestigua elogiosamente el colofón de la segunda parte. Son dos volúmenes en folio mayor, con letras capitales hechas a mano. Precede una introducción, de la que faltan los primeros folios, y lleva además un índice muy detallado de materias por orden alfabético. El segundo ostenta este título en castellano: *La segunda parte del Tostado sobre sant Matheo.* Editólos a su cuenta el obispo, "impensis haud mediocribus", y ayudáronle en la corrección sus secretarios, Juan de Arellano, canónigo de Badajoz, y Juan de Revenga. La impresión se terminó el 30 de septiembre de 1491 (4).

Continuó esta tradición D. FRANCISCO DE MENDOZA BOBADILLA, hijo de los marqueses de Cañete y obispo de Coria desde 1533 a 1550. Había estudiado en Alcalá y Salamanca y enseñado lengua griega en esta última ciudad, cuando, muy joven aún, fué nombrado arcediano de Toledo. Sin haber cumplido los treinta y cinco años (5), sucedió en la Silla de Coria al cardenal D. Fray Francisco de Quiñones, General de la Orden de San Francisco, que había renunciado al obispado a cambio de la maestrescolía de Salamanca, ciertos beneficios en Osma, Sigüenza y Cuenca y el priorato de Cazorla. El 19 de diciembre de 1544 Paulo III le creó cardenal de la Iglesia Romana, y como tal jugó papel im-

(4) Otro libro de Préxamo vió la luz en Salamanca el año mismo de la muerte de su autor, escrito en castellano y dedicado a la reina Isabel, que se intitulaba: *Lucero de la vida christiana.*

(5) Así lo afirma expresamente JUAN HENTENIO en la dedicatoria al cardenal de Coria de su traducción latina de los comentarios a los cuatro Evangelios de EUTIMIO, fechada en Lovaina el 8 de agosto de 1543, a la que hemos de referirnos en seguida. Como fué creado obispo de Coria en 1533, el año de su nacimiento no pudo ser el 1508, señalado por Nicolás Antonio, sino el 1498. Murió, por consiguiente, no a los cincuenta y ocho años de edad, como afirma nuestro bibliógrafo, sino a los sesenta y ocho.

portante en las relaciones, no siempre cordiales, entre el Papa y el emperador Carlos V. El año 1550 pasó al arzobispado de Burgos y dieciséis años más tarde al de Valencia, si bien le sorprendió la muerte, sin haber hecho su entrada en la nueva sede, el primero de diciembre de 1566.

Fué el cardenal de Coria gran amigo de San Ignacio y denodado propugnador de la naciente Compañía, singularmente con ocasión de las desentonadas y extrañas acometidas de Melchor Cano en Salamanca. Martín Navarro (6) le apellida *graece et latine callentissimum, et iuris divini ac humani valde peritum.* Hentenio pondera "su varia y recóndita erudición, su juicio certero, su ingenio sutil *peneque divinum*, su memoria tenaz". Versadísimo, además, según el mismo escritor, en la lengua hebrea, conocedor profundo de todos los secretos de la filosofía y de la teología escolásticas; D. Francisco de Mendoza y Bobadilla fué uno de aquellos afortunados ingenios de nuestro siglo XVI, que abarcaron, dominándolas, todas las disciplinas del humano saber, y a quien los gravísimos negocios y las altas preocupaciones de sus cargos no estorbaron el culto apasionado y asiduo de las ciencias y las letras.

Su nombre, como hemos insinuado, va unido a la traducción latina de los Comentarios de Eutimio a los cuatro Evangelios —obra capital de la literatura bíblica medieval, y una de las que mayor influjo han ejercido en la Exégesis—, hecha por el celebérrimo Fray JUAN DE NALINES, más conocido en el mundo sabio por EL DOCTOR JUAN HENTENIO, monje jerónimo un tiempo del monasterio de Guadalupe, y una de sus glorias más esclarecidas; profesor más tarde en Lovaina, comentador del Apocalipsis y de otros Libros Sagrados, y autor de una edición de la Vulgata en 1547, reimpresa tres veces más, dentro de la misma centuria (7).

(6) Citado por Nicolás Antonio.

(7) Según el historiador de Guadalupe, FRAY GERMÁN RUBIO, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Barcelona, 1926, pág. 278, el Dr. Hentenio floreció en este monasterio durante la segunda mitad del siglo XV y parte del siguiente. En la biblioteca de Guadalupe encontró Hentenio, como él mismo refiere, un antiquísimo códice con el texto griego de Eutimio, y no sin vencer enormes dificultades, que se complace en enumerar prolijamente, lo vertió al latín, durante su estancia en Extremadura. La primera edición, según el P. Rubio, vió la luz en París el año 1560. La que yo tengo delante, también en París, es de 1562. Promete el autor para fecha inmediata editar la versión latina de

La ocasión que le brindó el motivo para buscar el mecenazgo del obispo de Coria para su "primer trabajo", refiérela el propio autor en estos términos: *Praeterea id magis sum ausus, quod quum tibi, forte fortuna nos invisenti, primum hunc meum partum omnino adhuc informem demonstrassem, una cum graeco exemplari, nequaquam ut monstrum abhorruisti, sed veluti pulchellum pusionem deosculabaris: mirabaris nonnullas quoque in eo occultas dotes, non cuiusvis oculis expositas.*

En la misma dedicatoria alude Hentenio a algunos libros ya preparados por el prelado y a otros que, *si divinare licet*, espera ha de sacar a luz en fecha próxima. Por desgracia, estos escritos no han llegado hasta nosotros, y dudo de que, fuera de una obrita teológica (8), se publicaran alguna vez. El toledano Alexo Venegas de Busto (9), según referencia de Nicolás Antonio, habla de una *Glosa* al profeta Isaías, compuesta por Mendoza y Bobadilla "ex pluribus hebraeis expositoribus"; obra que se consignaba igualmente en un antiguo catálogo de los obispos de Coria, existente en otros tiempos en el archivo catedralicio, al que se remiten documentos posteriores (10).

---

los comentarios al libro de los Hechos, Epístolas Canónicas y Cartas de San Pablo, de *Œcumenio*, con el que parece identificar a Eutimio. Autor fecundo, conocedor, como pocos de su tiempo, de la Sagrada Escritura, versadísimo en las obras de los Santos Padres, trabajó infatigablemente sobre la lección crítica de la *Vulgata*. Al año siguiente de haber promulgado el Concilio Tridentino su decreto sobre la impresión y corrección de la *Vulgata*, Hentenio imprimía en Lovaina su Biblia, reproducción, en lo substancial, de la llamada *Stephanica* de 1540.

(8) *De vera et naturali quadam cum Christo unitate, quam per dignam Eucharistiae susceptionem fideles consequuntur.* Ciertas afirmaciones en este sentido, lanzadas desde el púlpito en Burgos por el arzobispo, motivaron una ruidosa contienda, sobre todo entre los teólogos de Alcalá y Salamanca. El cardenal les salió al paso con esta obrita, que debió calmar un poco los ánimos. (Véase VÁZQUEZ, *In 3 p.*, disp. CCIV, c. I; y LUGO, *De Sacramento Eucharistiae*, disp. XII, sect. V.) Cuando Vázquez escribía, habían transcurrido cuarenta años desde el famoso sermón. Los dos teólogos jesuítas defienden, en cuanto a la ortodoxia, al gran protector de la Compañía. Nicolás Antonio asegura que conoció el manuscrito de esta obra y que lo transcribió para editarlo. Sus elogios, acaso excesivos, traen a la memoria los de Hentenio, que ya conocemos. Dice el gran bibliógrafo: "Quod quid magis eruditum, doctum, ingeniosum, elegans atque undique perfectum, conficere humana industria valeat, non facile dixerim." El cardenal debió de publicar su libro, como parece deducirse de las frases de Lugo; pero Nicolás Antonio no tuvo a mano esta edición.

(9) En su obra *Diferencia de libros que hay en el Universo*. Del autor dice Alfonso de Matamoros que fué *vir infinitae prope ac stupendae lectionis*.

(10) No he dado con él; mas lo cita una *Memoria* manuscrita de los obispos de Coria, redactada en la segunda mitad del siglo XVIII.

Más conocido en la historia de nuestra Exégesis es el nombre de D. PEDRO SERRANO (11), por sus comentarios al Levítico, a Ezequiel y al Apocalipsis. Datan todos ellos de su estancia en Alcalá, de cuya colegiata fué abad y en cuya gloriosa Universidad ejerció el cargo de canciller, después de haber desempeñado la cátedra de Filosofía moral.

Varón eminente por sus letras y por su virtud, relacionado, a lo que sospecho, con el Beato Juan de Ávila—como me inclinan a pensarlo sus ideas, su alma apostólica y su mismo estilo exegético—, y acaso también, como cordobés, formado en aquella Universidad de Baeza, fundada a la sazón por el Beato, Serrano mereció que Felipe II le presentase para la Silla de Coria (12). Preconizado por Bula de Gregorio XIII el 11 de septiembre de 1577, tomó posesión de su sede el 11 de diciembre, mediante poderes que otorgó al "muy magnífico y muy Rvdo. Sr. D. Juan Ramírez de Arellano, clérigo del Maestrazgo de Santiago". Pocos días después, el 22 del mismo mes, hizo su entrada en la diócesis con el ceremonial en uso, prolijamente detallado en las Actas Capitulares. Pero antes de haber transcurrido el año, en el cabildo del 22 de septiembre de 1578, se da cuenta de la muerte del obispo, que había fallecido "a las tres de la mañana, media hora más o menos" (13).

Sin embargo, en el corto espacio que rigió la diócesis, logró dejar huellas muy hondas de aquel espíritu apostólico, ungido de viva piedad, que campea en todos sus escritos, y granjearse una sólida reputación de virtud, que le sobrevivió largo tiempo. En los documentos oficiales, tan parcos otras veces, se le llama:

---

(11) Nació en Bujalance, diócesis de Córdoba, el año 1518.

(12) Sin duda, Felipe II debió de ver en el canciller de Alcalá el modelo del buen obispo, que Serrano esboza en la dedicatoria del Comentario al Levítico, ofreciéndoselo al rey, a cuyo derecho de presentación alude discretamente. Sus buenas relaciones con el monarca se ponen de manifiesto en estas frases de la misma dedicatoria: *ut pro innata tua benignitate... quam saepe ipsi mihi propositam sensi.*

(13) Fué sepultado, según el libro antiguo de Aniversarios, citado por la dicha *Memoria*, "en medio de la capilla mayor, al pie de las gradas del altar mayor, donde el preste se pone a decir la confesión". En el siglo XVIII, al ensancharse el presbiterio, la losa se sacó más hacia afuera, y no hace mucho tiempo, a causa de nuevas obras, se corrió al lado del evangelio, que es donde actualmente se encuentra. Lleva la siguiente inscripción: *Hic iacet D. P. Serrano primum Complutensis Abbas, deinde huius S. Ecclesiae Epus. Doctrina clarus, pietate insignis, vita beatus, morte felix. Obiit 22 sep. 1578.*

"tan buen prelado", "obispo de buena memoria", y no falta quien consigna que murió en olor de santidad (14).

Inauguró su carrera de escritor a los treinta y ocho años con unos *Comentarios al primer libro de la Ética de Aristóteles* (15), fruto indudable de sus lecciones de cátedra, publicados en Alcalá en 1556. Años después, en 1563, dió a la imprenta, también en Alcalá, su *Comentario al Apocalipsis* (16), uno de los primeros que se editaron por autores de la Península, ya que hasta algunos años más tarde no se imprimieron los de PINTO (1568), ARIAS MONTANO (1588), RIBERA (1593) y SALMERÓN (1599), por concretarnos a los más conocidos de sus contemporáneos. De más fama que éstos sobre el Apocalipsis, gozan entre los doctos los *Comentarios* de Serrano al profeta *Ezequiel* y al *Levítico*, los últimos que publicó (17).

Nicolás Antonio tuvo noticias de la edición del segundo, hecha en Amberes en 1572, pero no de la del primero; pues, al citar los Comentarios sobre Ezequiel, dice: *quae una cum superiore Levitici commentario prodiit apud Petri Bellerini haeredes*, 1609. Es extraña esta equivocación del erudito bibliógrafo, y me induce a pensar que no tuvo a la vista la edición de Amberes; porque, de haberla manejado, hubiese visto que ambos Comentarios salieron en la misma fecha de las prensas de Plantino—el célebre impresor de la *Políglota Regia* (18)—y reunidos en un solo volumen.

(14) Fuera de una carta (enero de 1578) sobre el enojoso pleito sostenido por la Mitra y el Cabildo contra la Orden de Alcántara, que estaba en Madrid en grado de apelación, y que terminó favorablemente para la diócesis su sucesor, D. Pedro García de Galarza—de quien también hemos de ocuparnos en este trabajo—, las relaciones de D. Pedro Serrano con el cabildo se deslizan en el terreno de la piedad y del culto. El obispo se revela muy celoso de las sagradas ceremonias, acerca de las cuales pasó una memoria al cabildo, apenas posesionado del obispado; asunto sobre el que torna a insistir en varias ocasiones. La visita a la catedral (15 de mayo de 1578) es curiosísima por lo minucioso de los encargos referentes todos al mayor decoro de la iglesia y de las santas reliquias.

(15) *Commentaria in primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum.* Auctore Doctore Petro Serrano, Cordubensi... Compluti, Ex officinis Joannis Brocarii. 1556.

(16) *Commentaria in Apocalypsim Beati Joannis Apostoli et Evangelistae.* Auctore Doctore Petro Serrano, Cordubensi... Compluti. 1563.

(17) *Commentaria in Ezequielem Prophetam... Commentaria in Leviticum.* Doctoris Petri Serrano, Cordubensis, Insignis Ecclesiae Sanctorum Iusti et Pastoris Abbatis, et Almae Universitatis Complutensis Cancellarii. Antuerpiae. Ex officinis Christophori Plantini. 1572.

(18) Terminada el 31 de mayo de 1572, es decir, el mismo año en que salieron nuestros Comentarios. Quizá la impresión de la Políglota, llevada a cabo en

que es el que yo tengo a la vista, si bien con portadas, licencias, censuras e índices independientes. Hubiese visto, cuando menos, que la real licencia, expedida en Madrid el 17 de enero de 1571, abarca los dos. Tal vez SERRANO pensó editar primero el *Comentario a Ezequiel*, como parece insinuarlo en la dedicatoria del Levítico; pero es lo cierto que ambos, según acabo de decir, vieron la luz al mismo tiempo, como a un mismo tiempo habían sido escritos (19).

Uno y otro ostentan sendas dedicatorias a Felipe II, sobrias de redacción, cualidad que dobla el valor de los elogios que en ellas se tributan a aquel gran rey, después tan calumniado. Por cierto que, cuando se escribió la primera, no debía de haberse extinguido en el ambiente nacional el júbilo por la victoria de Lepanto, acaecida "hisce diebus".

Además de estas obras que vieron la luz, y de cuya aceptación entre los doctos atestiguan las varias ediciones que algunas de ellas alcanzaron en corto espacio de tiempo y las citas de los autores posteriores, Serrano escribió un *Comentario al Evangelio de San Lucas*, que se conserva inédito en el archivo de nuestra catedral. Forma un volumen venerable de unos 800 folios, encuadernado en pergamino y escrito casi todo él de puño y letra del autor. Sin extraordinarios primores caligráficos, la letra puede decirse elegante y clara, de fácil lectura, una vez familiarizados con sus abreviaturas habituales. Su estado de conservación es lastimoso, singularmente por lo que afecta a los últimos folios, algunos de ellos casi ilegibles en la actualidad. De esta ruina se había salvado por un milagro, cuando lo vi por primera vez, hace ya doce años, la data del libro con la edad y la firma del autor: *In oppido Chilucches postremam in Dei gloriam imponebat manum 18 augusti 1575, aetatis vero suae 57. Dr. Serrano, Abbas Complutensis.* En el primer folio se lee este sobrio encabezamiento: *Commentarius in divum Lucan Evangelistam*, y sin más preámbulos entra de lleno en la exposición del primer capítulo.

---

solos cuatro años, retrasó el proyecto de Serrano de editar antes el Comentario a Ezequiel. Indudablemente, nuestro autor, tan estimado por Felipe II, y sobre todo, como canciller de Alcalá, estaría relacionado con la impresión de la Biblia, pues sabemos que el rey, antes de dar aquel paso, lo consultó con los teólogos de aquella Universidad, obra de los cuales fué también la comisión dada a Arias Montano.

(19) "Sunt enim isti et illi etiam, quos in Ezequielem emisimus, uno eodemque partu a nobis editi", afirma él mismo.

He de declarar desde luego que a quien conozca los *Comentarios* del autor *al profeta Ezequiel y al Levítico*, ninguna o muy escasa novedad en cuanto al método exegético habría de ofrecer este Comentario. En cuanto al método he dicho, porque la forma y el estilo presentan notables diferencias, que hacen del último un libro más popular y más al alcance de cualquier profano en esta clase de estudios, y le acercan mucho a aquellos tratados ascéticos, de tan jugosa y grata lectura, en que tanto abundaron las letras castellanas.

Las aficiones del prelado de Coria corren por distintos cauces que las del P. Maldonado, por ejemplo. Los problemas propia y específicamente bíblicos le preocupan menos. Tiene atisbos felices, es verdad; pero su pluma, que apenas si se detiene en estos puntos, corre sin tropiezos y se explaya bizarramente en las aplicaciones morales y ascéticas, que llegan a imprimir verdadero carácter a sus libros.

Él mismo declara en la dedicatoria de los Comentarios a Ezequiel su intento al escribirlos, a saber: *Ut sacri verbi contionatores locos communes aliquot ex scriptura enucleatos habeant, ex quibus argumenta ad* CHRISTIANOS MORES *edocendos educerent;* y lo repite en la dedicatoria del Levítico: *Si illi praedicatorem divini verbi instituunt... isti... integrum sacerdotem vita et moribus instruunt... et insuper doctrinam* PRO SUGESTO POPULO INVULGANDAM *figuris et divinis appositis exemplis locupletiorem reddunt.* En idénticos propósitos se inspiran los *Comentarios al Evangelio de San Lucas*, con una diferencia: que, si los dos primeros atienden principalmente a la formación del predicador y del sacerdote, el último se endereza a la instrucción de los fieles; de donde, sin duda, nace su carácter mucho más popular y asequible.

Así se explica, en parte cuando menos, su sistema de interpretación. La hermenéutica de Serrano, nada compleja por cierto, se cifra en este principio fundamental: *Est ergo* EXTERIOR *et* INTERIOR *scripturae sensus.* Al primero lo llama, unas veces, *histórico;* otras, *literal.* Mas dentro de la letra, "sub cortice"—esta expresión le es muy grata—se encierra *siempre* otro sentido, o sentidos, el *espiritual* (20). Si se trata de los libros del Antiguo

(20) *In Ezeq.*, 4, 9. Pasaje muy notable, en el que incidentalmente expone el autor su sistema exegético. Después de asentar el principio transcrito, lo corrobora con la autoridad de "los sabios judíos", y cita al talmudista Rabbi Moysen, quien compara los dos sentidos con una manzana de oro envuelta en

Testamento, este principio se traduce en este otro, de aplicación constante en el *Comentario a Ezequiel y al Levítico: Evangelium intrinsecus in medulla Veteris inclusum fuit*. Por lo que toca al *Comentario a San Lucas*, la transformación del postulado exegético de Serrano se adivina fácilmente. El mismo comentarista se encarga de recordarlo a cada paso: también el Nuevo Testamento, bajo la corteza de la letra o de la historia, nos sugiere cosas recónditas, misterios velados allí por el Espíritu Santo para nuestra enseñanza y consolación (21).

Es decir, que el libro de Serrano entra de lleno en la categoría de aquellos Comentarios ascético-morales en los cuales la letra del texto sagrado no es más que el armazón del edificio, el cañamazo sobre el que la mano del expositor, más o menos hábil, va bordando las flores de sus enseñanzas, de sus consejos, de sus exhortaciones, de sus aplicaciones a la vida del cristiano. Género es éste del que nos legaron copiosas y excelentes obras los autores españoles de los siglos XVI y XVII.

No es que Serrano prescinda, como otros muchos, del sentido literal; antes bien, sabe utilizarlo siempre como base de sus largas y con frecuencia bellísimas derivaciones morales. En cada capítulo, en cada sección, hablando con más exactitud, el procedimiento invariablemente es el mismo: primero, una exposición de la letra o de la historia; después, el desarrollo del sentido recóndito, espiritual, que el texto le sugiere. Huelga advertir, claro está, que, de estos trabajos, el primero, ni en extensión ni en interés, guarda proporción con el segundo. Ni es que desconozca los problemas bíblicos más corrientes en su tiempo, de concordia evangélica, de historia, de interpretación filológica, hasta de crítica textual—entonces, naturalmente, en mantillas—; pero, aun cuando los indica y discute, desde luego se ve—y en más de una ocasión así lo confiesa—que le interesan muy poco.

Sin perder nunca de vista la orientación tradicional y patrística, que domina perfectamente, SERRANO discurre por cuenta propia, y aun en las cosas sabidas acierta a poner algo personal,

---

una red de plata. Nuestro autor, sin embargo, tiene buen cuidado de advertir, para evitar caprichos de interpretación: *necesse quoque est ut sit aliquid in exteriori sensu quod ducat et trahat considerationem ad interiorem.*

(21) *Quia autem historia*—la resurrección del hijo de la viuda—*narratione non indiget, mysteria quae in nostram doctrinam et consolationem in ea S. Spiritus recondidit, tandem tantum eruenda sunt* (fol. 424). Y así en mil ocasiones.

que imprime a sus Comentarios un sello de progreso: ese aliento de renovación que corre tan pujante por todas las páginas de los grandes Comentarios escritos en aquella centuria. Claro es que esta originalidad no afecta para nada al fondo de los problemas, sino más bien a ciertos pormenores o puntos de vista secundarios.

De estar escrito en castellano, el Comentario de SERRANO podría codearse con cualquiera de las mejores obras de nuestra incomparable escuela ascética (22). Por su diafanidad, su un-

(22) Para corroborar mi aserto, me atrevo a dar aquí la traducción castellana de las siguientes páginas del Comentario de Serrano, de clásico sabor ascético y aun místico:

"SOBRE EL ENCUENTRO DEL NIÑO JESÚS EN EL TEMPLO

"Finalmente, al tercero día encuéntranle en el templo entre los doctores, preguntándoles y respondiéndoles. Lo cual se escribió para admirable instrucción nuestra. Porque el que está en pecado mortal, ha de buscar la medicina en otra parte, a saber, donde dijo el Señor: "Haced penitencia, pues se acerca el reino "de los cielos"; y en otro lugar: "Si no hiciereis penitencia, todos igualmen-"te pereceréis." Pues el pecado mortal, para su perdón, requiere el quebrantamiento del corazón, el cual no se obtiene sino por la penitencia y por el arado de un inmenso dolor de haber ofendido a Dios, previo a la confesión.

"Venga, pues, aquí el devoto y el alma que en amar al amante Jesús quiera imitar a la Virgen. Tal alma, cuando camina privada de la dulzura de la devoción y del gusto del amor del antiguo esposo, y arrebatada del paraíso del gozo del corazón anda como errante, y hasta se imagina estar viendo al ángel, que, desenvainada la espada, defiende el paraíso de la antigua paz, para que no retorne a él; haga memoria de los pasos que anduvo la Virgen buscando a su unigénito, y aprenda la manera de buscar al esposo, y adiestrada por la intercesión de la misma Virgen, ejercítese, porque sin duda alguna lo encontrará.

"Porque, en primer lugar, entenderá aquí que el esposo no puede ser hallado en el lecho, esto es, recostado en el amor natural y sensible; que ciertamente, por mucho que uno esfuerce los nervios buscando al Señor, atado, sin embargo, al amor de los parientes y amigos, no lo hallará. Lo cual el Señor, impaciente del amor de la esposa, había predicho por el real profeta: "Oye, hija, y atiende, "e inclina tu oído y olvida tu pueblo y la casa de tu padre, y el Rey codiciará "tu hermosura"; y mucho antes, llamando a Abrahán a un más especial servicio suyo, cuando dijo: "Sal de tu casa y de la parentela de tu padre..." Porque mientras predomina en el hombre el amor natural, el divino y sobrenatural está como dormido. Y entonces manifiestamente prevalece, cuando a este amor de los padres, de los parientes y amigos y aun de los gustos de la vida corporal, en nada se le hace oposición, ni se le violenta, ni se le contradice; en el cual estado, aunque no punce conciencia alguna de pecado mortal, sin embargo, se está camino de él, porque entre estas cosas sensibles va como aletargándose el alma. Para enseñarnos esto, fué dispuesto, por divina y singular providencia de Dios, que la piadosísima Virgen buscase a su unigénito primeramente entre los parientes y amigos, sin encontrarle.

"En segundo lugar, dícese asimismo que, dejándose guiar del amor natural y racional, aquel sosiego, aquella tranquilidad y paz (que guarda los corazones

ción, su sentida piedad, su elocuencia, su riqueza inagotable, está muy cerca de los escritos de Fray Luis de Granada. Unas veces produce la impresión de que se trata de verdaderas homilías o piezas oratorias de un movimiento maravilloso, que pudieran desgajarse perfectamente del conjunto del comentario (23); otras el espíritu contemplativo del autor se extiende a su sabor

---

y las inteligencias, y que Cristo da a sus más íntimos amigos) no se encuentran tampoco entre el bullicio de la ciudad y de las gentes, sujetas al continuo vaivén de las olas de la soberbia y de la ambición. Porque también este amor es carnal, supuesto que se guía por una razón absorta en los bienes del siglo, la cual se mueve y obra ligada y sometida a los apetitos de la carne y de la propia voluntad, erigida en rectora de la vida; y a más de esto, porque es inquieto y toma sus determinaciones entre el alboroto de casi infinitos afectos y de las gentes villanas.

"Ahora bien; "el hombre carnal y animal no percibe las cosas de Dios". Ni, por otra parte, un alma así conturbada y solicitada por doquiera, es capaz de saborear el espíritu de la paz de Cristo, que está siempre en un mismo ser. Por lo cual, no encontrando asiento en esta alma preocupada por tantas cosas, la pasa de largo.

"De aquí que el Sabio aconsejaba esto mismo a su hijo, diciendo: "No estés ocupado en muchos negocios." Para enseñarnos, por tanto, el divino Espíritu que las dulzuras del esposo no han de buscarse por este camino, dispuso que la Santísima Virgen buscase a su Hijo unigénito, Jesús, por la ciudad de Jerusalén, donde no había de ser hallado. Y asimismo ordenó que demandase a los guardas y magistrados de la ciudad si por ventura habían visto aquel a quien amaba su alma. Los cuales no supieron darle razón. A fin de enseñarnos claramente a nosotros que la paz y la tranquilidad del espíritu no han de buscarse en la pretensión de las grandes honras de las dignidades, ni en el cuidado de ellas supeditado al propio interés y voluntad. Porque éste es como un camino prolongado del mismo amor natural y de la carne.

"Pues habiendo la Virgen pasado un poco más adelante y recurrido a Dios (empleada ya toda humana diligencia), y llegándose al templo a ofrecer sus votos por el hallazgo de su hijo, encontróle al tercer día sentado entre los doctores, preguntándoles y respondiéndoles.

"¡Oh devoto, que deseas que Cristo repose en tu alma!; cesa de la baraúnda de los afectos naturales, que tornan al alma terrena y corporal; cesa de los cuidados que solicitan al alma y la desgarran por todas partes, y vístete el mismo hábito que ves traer a tu esposo..." (*Commt. in divum Luc. Evang.*, fol. 198 y 199).

(23) Muestra de su estilo oratorio puede ser esta magnífica y redondeada exposición del *Fiat mihi secundum verbum tuum*:

"Sed ut Virginis valorem et magnanimitatem revereamur et veneremur; quae ardua officia matrem Dei esse sequantur videamus: ad quae strenue gerenda constantem animum sanctissima Virgo proferat dicendo angelo *Fiat mihi secundum verbum tuum*.

"Quasi dicat: accepto officium et dignitatem et, cum Domini mei gratia, functionibus obeundis proptum et praecinctum animum exhibeo, non ignara mali quod passura sum. Sciebat enim pientissima Virgo matrem futuram Dei, sacrae prolis servandae gratia, ab hac in illam et in illam provinciam, furiam hostium evitando, inter ipsa incunabula peregrinaturam, quod suae curae filium

en páginas bellísimas, con las que no sería difícil formar un librito de meditaciones o de sabrosísima lectura espiritual (24).

Desde luego puede afirmarse que no todo el Comentario está acabado y definitivamente corregido. Se advierten grandes des-

---

Dei, factum hominem, servare demandatum fuisset; quia scripturam legerat dicentem: *Ex Ægypto vocavi filium meum.*

"Noverat filium aliquando (dimidiam partem animae suae) amisuram, cum cautius et alacrius cum ipso vagaret. Noverat tristitias, timores, angustias, atque peracutos gladios viscera ipsa traiecturos, quos sudores sanguinei, excruciantia flagella, peracutae spinae per caput ad cor transmeantes, lassitudines illae usque ad animi deliquium in baiulatione crucis, et tandem crucifixionis tormenta atque ipsa filii Dei mors paratura erant: quae praesentia omnia cernebat, ut quae diligentissime scripturam et prophetas legerat, et potissimum eam: *Vidimus eum novissimum virorum, unde nec reputavimus eum.* Et tamen omnibus his praesuris dilacerandum animum obiecit dicendo: *Fiat mihi secundum verbum tuum.*

"Vides Virginis magnanimitatem, vides constantiam, vides insuperabile pectus, vides materna simul et virginea viscera, indecibilibus laboribus charissimum filium obruentibus, infracta? Disce, igitur, tu, Christiane lector, virginis vestigia sequendo, magnanimitatem et infractum animum ad opera quaeque ardua virtutis pro officio tibi iniuncto praestandum, non honore illectus, sed oneri praecinctus, et cum dignitatem susceperis, non tua merita lege, sed humilitatem Virginis, dicendo: *Ecce inutilem servum, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum.*" (Fol. 57 y 58.)

No faltan en ocasiones las notas de color local y las alusiones a hechos recientes, que añaden al comentario un fuerte matiz de actualidad. Alude, por ejemplo, a las rogativas hechas aquel año para impetrar el beneficio de la lluvia (fol. 28); a las danzas y juegos que se celebraban en el recinto de nuestras iglesias (fol. 91); a las crueldades de los turcos en el reino de Granada—la rebelión de las Alpujarras 8 ó 10 años antes—(fol. 182); a los predicadores de su tiempo (fol. 295); a la elección de personas para los cargos eclesiásticos (fol. 371).

(24) Como modelo, valga la página siguiente a propósito del *Ecce Homo*, que parece arrancada del *Libro de la oración y meditación* del P. Granada. Prefiero también traducirla a nuestra lengua:

"SOBRE EL *ECCE HOMO*

"Mas en la misma medida que estos impíos se endurecieron, tú, cristiano, has de enternecerte contemplando en esta divina persona tan cruel espectáculo, y cuando por causa de tus pecados ves al Hijo de Dios llagado de esta suerte "desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza", pide al Señor una fuente de lágrimas para llorarlos como es razón; demanda al Padre el fruto del amor, pues su Unigénito, abrasado en las llamas de esta misma caridad, siente cómo aquella su humanidad santísima, la misma que por ti había tomado, está a punto de desfallecer a fuerza de dolores y de heridas tan dignas de compasión.

"Pues, atado a la columna, fué tan furiosamente amarrado con los cordeles, que, hincándose en la carne santísima, llegaran a ocultarse, y la sangre divina corriera sin tregua por las extremidades de los pies y de las manos. Y esto por traerte a ti a libertad.

"Pues azotado fué con tal fiereza, que alternando los verdugos hasta can-

igualdades, que un retoque concienzudo y paciente hubiera eliminado. Acaso por esto el Comentario de SERRANO no llegó a publicarse (25).

A los seis meses de haber vacado la Silla de Coria, por muerte de D. Pedro Serrano, el 23 de marzo de 1579 tomaba posesión su sucesor D. PEDRO GARCÍA DE GALARZA, uno de los prelados más gloriosos de la Sede cauriense y también notable escriturista.

Había nacido en Bonilla, pueblo del obispado de Cuenca, y, tras haber estudiado en Sigüenza y en Alcalá, el 22 de abril de 1562 ingresaba, como colegial, en Salamanca, donde se doctoró en Filosofía. Catedrático de Teología en Sigüenza, magistral y profesor en Murcia, fué presentado por Felipe II para la Silla de Coria, que ocupó durante 24 años, hasta los primeros días del mes de mayo de 1603, en que murió (26).

---

sarse, se desgarrase su cuerpo santísimo, de modo que viniera a quedar un charco de sangre, en el que tú pudieras lavarte. Y esto por tus placeres y deleites.

"Contempla las punzadas de aquella corona de espinas, asentada y violentamente hincada en su sagrada cabeza, las cuales, taladrando su cabeza santísima, desgarraban el cerebro. Y esto en testimonio de tus pecados, que le atormentaban con más punzante dolor, todos los cuales presentes los tenía.

"Mírale cubierto con aquella vestidura de púrpura, para escarnio de su dignidad real, y golpeado con la caña, que en lugar de cetro le fué ofrecida, por aquellos soldados que le rodeaban, mientras, burlándose, decían: "Dios te salve, Rey de los judíos"; y depón las crestas de la soberbia, llora la ambición de los honores, haz mofa de ti mismo cuando anhelares grandezas y confiado te prometieres altas cosas; ya que por tus bajezas estás viendo a Cristo tan humillado y conculcado por los hombres, "cual si—como Él dijo—fuese gusano y no hombre" (fol. 750).

(25) Así sucede, entre otros, con el comentario al *Magníficat*, muy difuso e hinchado y con repeticiones de mal gusto. El autor volvió sobre él, pues está plagado de tachaduras y de correcciones marginales. Se ve que no llegó a contentarle. En cambio, la paráfrasis del *Benedictus* es más ceñida, y aunque no faltan ciertos toques conceptistas, puede decirse buena, como la exposición del *Paternoster*. Sin embargo, a ambas supera la explicación del *Ave María*, páginas de las más hermosas y elocuentes de todo el comentario.

(26) Nicolás Antonio da como fecha de su fallecimiento el año 1606; la historia del colegio de San Bartolomé, el 1604; pero la fecha cierta es la consignada en el texto, que es la que señalan las Actas Capitulares. En el cabildo de 8 de mayo de 1603, día de la Ascensión, "notificó el deán la muerte del obispo Galarza y cómo venía para enterrarlo en su iglesia". Murió en Cáceres, donde residió habitualmente. Al lado del sepulcro de Préxamo, y en parte cubierto por el retablo mayor, está el de Galarza, con su estatua orante de magnífica traza, obra del escultor Lucas de Nitata, del que en la catedral existe otra bella talla de la Asunción, hoy en el claustro. El sepulcro estaba en un principio dentro de una hermosa capilla de mármol, a modo de templete, que Galarza mandó levantar a su costa para las Santas Reliquias. Esta capilla desapareció en el siglo XVIII, cuando el obispo Magdaleno puso el poderoso retablo barroco

El pontificado de GALARZA fué, como acabamos de indicar, uno de los más fecundos de aquel tiempo. Reparó las casas episcopales de Cáceres—que ostenta sus armas: una garza y el mote "Ave María"—, de Coria y Santa Cruz; erigió en 1581 el Seminario diocesano en la ciudad de Cáceres, uno de los primeros de España según la mente y la disciplina del Concilio de Trento; llevó a feliz término el enojoso y antiquísimo pleito con la Orden de Alcántara; atendió con larga mano al decoro y ornato de la catedral; ordenó y promulgó los Estatutos Capitulares, en vigor hasta el siglo pasado; celebró dos Sínodos diocesanos, y, finalmente, socorrió con esplendidez a los pobres, en lo que gastó sumas enormes (27).

Ni fué menos fecundo como escritor. La *Memoria* a que nos hemos referido, enumera, aparte de otras obras canónicas, filosóficas y teológicas (28), las siguientes de asuntos bíblicos: *Commentaria in Genesim de opere sex dierum, imperfectum opus; Commentaria in Psalmos Davidis, opus imperfectum; Theologia evangelica ex quatuor evangeliis; Commentaria in quatuor evangelia, in unam Historiam redacta ab ipso auctore* (29); *Commentaria in primam Canonicam Joannis; Institutionum evangelicarum libri octo* (30). Todas ellas se han perdido

---

del altar mayor. Por cierto, que el escudo de este último prelado—natural de Valladolid y contemporáneo del V. P. Hoyos—que corona el retablo, y figura además en las dos lámparas de plata de la capilla mayor, ostenta como únicas armas un *corazón coronado de espinas.*

(27) Si hemos de creer la Historia del Colegio de San Bartolomé, Galarza repartía anualmente a su puerta mil ducados y quinientas fanegas de trigo. Con razón dice el elegante epitafio de su sepulcro:

Flent charistes funus, virtutes, Cauria, Templum.
Optimus Antistes, omnibus omnis erat.

(28) Son las siguientes: *Compendium Dialecticae pro tironibus. — Commentaria in Logicam Aristotelis; in Physicam naturalem; in Moralem ad Nicomachum; in Metaphysicam. — Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri. — Liber contra omnes haereticos. — De clausura monialium controversia*, latine et hispanice (esta última editada en Salamanca el año 1589).

(29) En sus *Institutiones* promete una *Evangelistarum Historia cum scholiis*, y además unos *Comentarios* completos, que ya tenía escritos. Seguramente son los mismos a que se refiere el título de la obra citada. También se remite en varias ocasiones a otras dos obras tituladas: *De editionum differentia* y *De consensione editionum.*

(30) Editado en Madrid. La dedicatoria a Felipe II está fechada en Madrid también el 15 de marzo, es decir, ocho días antes de tomar posesión de su Sede. Es la edición que tengo a la vista. Nicolás Antonio consigna otras dos posteriores, la de 1603 y la de 1604, ambas en Venecia. Esta triple edición, en el corto

para la ciencia, excepto la última, única que publicó su autor en 1579, siendo ya obispo electo de Coria.

Tiene ésta el mérito, cuando menos, de haber sido de las primeras que se publicaron en España sobre asuntos de *Introducción*, a la manera, claro está, como entonces se concebían estos estudios preliminares. Por aquellos mismos días escribía el P. ALFONSO SALMERÓN sus célebres *Prolegómenos*, que no vieron la luz hasta unos años más tarde, muerto ya su autor.

Sin la extensión, habitualmente difusa, del insigne teólogo de Trento, los del prelado de Coria siguen la misma trayectoria, ajustándose a un plan muy semejante, abarcando casi los mismos temas y con una coincidencia de criterio y de opiniones, que no debe sorprender, por responder a principios y opiniones de marcado predominio ambiental.

El carácter mismo de la obra—*Compendio* la llama su autor—le impone una severa brevedad. No omite, es cierto, ninguna de las cuestiones fundamentales más discutidas y manoseadas en aquellos tiempos; pero la misma concisión le lleva casi siempre a rozar los linderos de cierta imprecisión y ligereza, tras de las que se adivina, sí, la mente del autor, mas sin dibujarse del todo y sin descender a los diferentes aspectos de las cuestiones.

Acerca de la *Inspiración*, por ejemplo, se contenta con afirmar que Dios es el autor principal de las Sagradas Escrituras, y con frases como éstas, que no bastan para definir el alcance y la extensión de la intervención divina, aunque parezca bosquejarse una opinión entonces muy en boga: "Nam quos sibi ex hominibus assumpsit ad scribendum, *quasi amanuenses tabellarii sunt*, quibus divinus Spiritus scribenda suggerebat" (31).

Sobre la *autoridad de la Vulgata* se expresa como era de esperar a raíz del decreto del Tridentino: "Ad dignoscendum vero an sit verum quod est in editione vulgata, respondeatque hebraicis, chaldaicis aut graecis originibus, ut inde auctoritatem et certitudinem habeat quod legimus in illa, non opus est post concilii Tridentini approbationem ad chaldaicos, hebraicos aut graecos codices recurrere. Ita enim et Hieronymi sententiam tue-

---

espacio de un cuarto de siglo, acusa la buena acogida que se dispensó a la obrita de Galarza. Lleva, conforme al gusto de la época, dos epigramas laudatorios, uno del célebre humanista jesuíta P. Gaspar Sánchez.

(31) L. I, c. 2.

mur, et concilii decretum et vulgatae editionis auctoritatem venerantes deosculamur et amplexamur." Todo en la Vulgata es auténtico y verdadero (32). Si existen discrepancias con los textos originales, esto se explica porque "possunt verba hebraica, chaldaica aut graeca, plures interpretationes suscipere, ut diximus, quarum unam catholicam vulgata habet editio, caeteras, quia simul transferre non potuit, in eisdem originibus a viris doctis et linguarum peritis conquirendas et eruendas reliquit".

Solamente con este fin de averiguar los otros sentidos sagrados, y, a lo más, para corregir los errores, bien intencionados, bien tipográficos, se permite recurrir a los textos hebreos y griegos. Entre éstos y la Vulgata no hay ni puede haber contradicción, y si en adelante se descubriese alguna, *credendum est proculdubio hebraeorum aut graecorum codices esse falsatos, integra veritate manente latina vulgata editione, ob Ecclesiae universalis approbationem, quare illi standum est.*

Contra ciertos hebraizantes de su tiempo escribe estas duras palabras: "His vero temporibus nescio quis spiritus hebraeorum litterarum homines avidissimos excitavit, qui sub praetextu veritatis hebraicae, nostrae vulgatae editioni petulanter suggillarunt, ac secus in ea quam in codicibus originalibus haberi contenderunt: quod quam gratis assertum sit, et ab ipsa veritate alienum, in libris praedictis eorum ignorantiam propalantes commonstravimus, ubi per omnia consentire vulgatam editionem cum hebraica veritate, chaldaica et graeca satis aperuimus. Nam et si primo aspectu longe aliud transferre videatur, quam habeatur in ipsis; re tamen interius perspecta, reperietur ibidem ipsemet sensus, quem transfert "(33).

Admite, como tantos otros contemporáneos suyos, la pluralidad de sentidos literales en una misma sentencia de la Sagrada Escritura (34), y por lo que toca al sentido espiritual, hace gala de una fina discreción, al denunciar los abusos, singularmente de los predicadores, que echaban mano de él *plus quam satis est.*

Pero acaso la mayor y más peregrina novedad de la obra de Galarza haya que buscarla en el capítulo final, titulado: *Epitome historiae evangelicae, peregrinationis, doctrinae et vitae*

(32) Ya en el cap. 10 había adelantado estas ideas, calificando a la Vulgata de *incorrupta.*

(33) L. I, c. 14.

(34) L. II, c. 25.

Christi, cum ratione temporis. Confiesa el autor que en esta sola materia "plurimum laboravit". Es un ensayo de concordancia de los cuatro Evangelios, con la particularidad—que en ningún otro he visto—de ir señalando, no solamente el año, sino hasta el mes y el día, que corresponde a cada uno de los sucesos del Evangelio (35).

A juzgar por las muestras, que abundan en la obra, Galarza hubiera hecho un buen papel en la exégesis. Domina perfectamente las lenguas bíblicas (36), y alardea en todo momento de un sentido conservador, muy católico y muy nuestro (37), con atisbos felicísimos de crítica, que le aproximan a los mejores comentaristas españoles.

Se muestra muy parco en citar autores de la época, con excepciones, por lo mismo honrosísimas, en favor de Luis Vives y de Pedro Mejías, "quem honoris causa nomino" (38), y esta alusión encomiástica a Fray Luis de Granada, *vir religione pariter et doctrina insignis*, el cual, *ut audio, his diebus in lucem emisit de rethorica ecclesiastica libellum, quem videre per loci distantiam non licuit* (39).

¡Lástima grande que la suerte se haya mostrado tan adversa con los escritos del incansable y fecundo obispo de Coria!

---

(35) La vida pública del Señor dura, según Galarza, tres años completos y los tres meses que corren hasta el 25 de marzo del año 34 de Jesús, día de su muerte; la Resurrección acaeció el 27 de marzo y la Ascensión el 6 de mayo, jueves. Las líneas generales y las fechas de más relieve coinciden con las del P. Salmerón. Lo caprichoso y personal de Galarza es el cálculo de la data de cada uno de los hechos y la distribución y agrupación de los relatos evangélicos. Indudablemente, este mismo esquema fué la base de su obra perdida, a la que ya se hizo referencia.

(36) Con razón pudo decir elegantemente el autor del segundo epigrama, que se lee al frente del libro—un tal Jerónimo Ramiro—en elogio de Galarza:

Non sinit hebraeas obduci pulvere chartas,
Attica nec tineas bibliotheca timet.

(37) Refiriéndose a lo que hoy llamamos *duplicados*, sostiene que no están precisamente en los relatos, sino en los mismos hechos, a veces tan semejantes entre sí, como en el caso de los mercaderes del templo, que "nisi ex diligenti temporis observatione"—escribe con certero sentido crítico—nadie los tendría por diferentes. L. I, c. 7.

(38) L. V, c. 13.

(39) L. II, c. 1.

II. Fray Alvaro de Rojas (1554-617) y su Comentario al Apocalipsis

Contemporáneo de Serrano y de Galarza fué otro escriturista, FRAY ÁLVARO DE ROJAS DE SANTA MARÍA, maestrescuela algún tiempo de la catedral de Coria, guardián del convento de San Francisco en la misma ciudad y comentarista abnegado del Apocalipsis, cuyo nombre no se lee ni en la *Introducción* del P. Cornely, tan rica en notas bibliográficas, ni siquiera en nuestros propios manuales.

En Santianes, pueblecito del concejo de Tineo en Asturias, nació FRAY ÁLVARO, de la rancia y noble familia de los Rojas y Núñez. Después de cursar en Oviedo la lengua latina, pasó a Salamanca, de cuya Universidad salió con el título de Bachiller en Derecho Canónico, y no con el de Doctor, como equivocadamente se afirma en el prólogo biográfico de su editor, Fray Juan de Molano. El 22 de septiembre de 1590, cuando Rojas contaba ya treinta y seis años, recibió la ordenación sacerdotal de manos de D. Jerónimo Manrique, obispo de Salamanca. Ya entonces disfrutaba un beneficio en un pueblo de la diócesis de Coria, Zarza, o Granja de Granadilla, pues en el título de ordenación, un poco maltratado por el tiempo, no puede leerse con seguridad. Tres años más tarde tomaba posesión en nuestra catedral de la canonjía y dignidad de maestrescuela con los beneficios anejos. Entre los papeles de sus expedientes, figura el título de Licenciado y Doctor en Derecho Canónico, expedido por la Universidad de Valencia y firmado por Santiago Perrús, en nombre del arzobispo, Beato Juan de Ribera. El tribunal le había calificado: *tanquam benemeritum et valde condignum et nemine discrepante*. La fecha de este documento, 22 de septiembre de 1593, parece indicar que ROJAS se decidió a tomar los grados mayores con miras a la prebenda que en Coria se le ofrecía, y cuya colación canónica le confirió, diez días después, el obispo D. Pedro García de Galarza.

Pero indudablemente Dios no le llamaba por estos caminos, y ¿quién sabe si el trato con los franciscanos de Coria, o el perfume de santidad que en esta ciudad había dejado el paso de San Pedro de Alcántara, influyeron definitivamente en el ánimo del maestrescuela y le impulsaron a la determinación que había de

cambiar el rumbo de su vida? De todos modos, el proceso debió de ser rapidísimo; pues, antes de haberse cumplido el año de la posesión de su prebenda, ya Clemente VIII había expedido una Bula admitiendo la renuncia de Álvaro y otorgando el beneficio a un hermano de éste, llamado Pedro. La Bula está fechada el 26 de septiembre de 1594.

De ella se desprende que los motivos alegados por ROJAS fueron principalmente de salud y, sobre todo, la imposibilidad de vivir en la ciudad, *ob aerem sibi nocivum nimiumque aestum ibi vigentem.* Lo más extraño del caso, sin embargo, es que, a pesar de estas declaraciones, ROJAS ingresó allí mismo, tan pronto como pudo, en el convento de la Reforma de San Pedro de Alcántara (40).

Lo cual es claro indicio de que el verdadero motivo de la renuncia fué su decidida vocación a la vida religiosa, para la que, según el prologuista, de antemano, siendo maestrescuela, venía preparándose con durísimas penitencias y con ejercicios extraordinarios de humildad; hasta el punto de ser reputado públicamente por loco o endemoniado. Con toda diligencia he registrado los documentos de la época, para comprobar estas, a mi juicio, hiperbólicas aseveraciones, pero sin fruto. Lo cierto es: que ROJAS renunció su prebenda en manos y en favor del Papa; que el 8 de julio de 1595 tomó posesión su hermano de la misma canonjía, y que el 7 de septiembre de ese mismo año vistió D. Álvaro el hábito de San Francisco en el convento de Coria.

Dentro de la Orden, desempeñó el oficio de predicador y últimamente el de guardián en los conventos de Sevilla, Cádiz y Coria, donde le alcanzó la muerte el 31 de enero de 1617, tres años más tarde que a su hermano y sucesor, D. Pedro Núñez de Rojas. En el cuaderno de *Actas Capitulares* correspondiente a aquel año se lee el siguiente acuerdo tomado el 1 de febrero: "Díjome el Chantre cómo estos Sres. se avían juntado a cabildo y en él se avía acordado que, atento que Fray Álvaro de Rojas, maestrescuela que fué de esta Stª. Iglesia y guardián de San Francisco en esta Ciudad, es muerto; que el cabildo le hizo merced por esta vez y por aver sido tal maestrescuela, de que se haga señal y se doble por él con las cuatro campanas de esta

(40) Fundado en 1561 por el duque de Alba, D. Fernando Álvarez de Toledo, a instancias del obispo D. Diego Enríquez de Almanza, íntimo amigo de San Pedro de Alcántara.

Stª. Iglesia y se me mandó comunique este acuerdo.—*Diego Carrasco.*"

Si hemos de creer al prologuista, Fray Álvaro recibió mandamiento divino de escribir su *Comentario al Apocalipsis* en el convento de Nuestra Señora de los Ángeles de la Sierra de Gata, en una cueva, que todavía en el siglo XVIII se denominaba de Fray Álvaro, por haberla éste santificado con sus penitencias y altísima contemplación. Fruto de esta oración, se dice en el mismo prólogo, fué el Comentario, "obra—son sus palabras—verdaderamente admirable, pues sobrepuja los conocimientos literarios y los estudios (del autor); por lo que piadosamente se cree que fué divinamente inspirada, como él mismo lo manifestó repetidas veces a sus Padres espirituales y a otras personas gravísimas". Luego veremos el valor de tan desmedidos elogios.

El P. ROJAS no vió publicado su trabajo, no sabemos por qué; pues el dictamen de los censores y la licencia del provincial estaban extendidos en 1616, y por espacio de más de un siglo permaneció inédito, junto con los *Comentarios al capítulo IV de Zacarías y al VII de Daniel;* hasta que el año 1732 los dió a la imprenta en Sevilla Fray Juan de Molano, dedicados al cardenal Belluga, que, por cierto, había opositado sin fruto a la lectoral de Coria, vacante por el nombramiento para obispo de D. Fernando de Rojas, que llegó a ser virrey de Méjico. Con todo, el incansable investigador de nuestra bibliografía, Nicolás Antonio, tuvo noticias de los escritos de Fray Álvaro, aunque nunca llegaron a sus manos (41).

Fray Álvaro de Rojas se apartó en su interpretación de los caminos más trillados hasta entonces por los comentaristas de este oscurísimo libro. Y, aunque en líneas generales coincide la suya con las exposiciones, tan discutidas, de Salmerón y de Alcázar, el conjunto lleva un sello de originalidad, que hace del Comentario algo único en su género, y, por lo tanto, digno de ser más conocido, aunque no sea más que a título de curiosidad bibliográfica.

La interpretación de ROJAS puede cifrarse en el siguiente comentario que hace de aquellas palabras del Apocalipsis (1, 19):

---

(41) Nicolás Antonio trae esta referencia: "Quos (los Comentarios) apud D. Gabrielem de Trejo, S. R. E. Cardinalem, cui auctor consignaverat ut luci eos committi faceret, vidit olim Romae Lucas Waddingus, qui ut eiusdem laudat."

Scribe ergo quae VIDISTI, *et quae* SUNT, *et quae oportet* FIERI POST HAEC. "Omnia—dice—quae in Apocalypsi continentur his verbis comprehenduntur; quorum quaedam ut praeterita in memoriam revocantur, quaedam ut presentia describuntur; quaedam ut futura prophetantur. Prima continentur his verbis: *Quae vidisti.* Et sunt illa, quae non solum Apostolus, cum Christum sequeretur, propriis oculis vidit, sed etiam illa ipsa quae postea in visionibus illi Spiritus suggesit, ut illius animus per illa, quae iam cognoverat, paulatim ad incognita duceretur... Secunda sunt illa, quae iam actu erant et fiebant: quae his verbis, *Quae sunt*, comprehenduntur. Sunt autem illa, quae ad septem Ecclesias et Episcopos earum dicuntur, quibus occulta cordium manifestantur, laudantur virtutes, vel peccata reprehenduntur; et illa quae pertinent ad statum regni Ierusalem, de quibus agitur capite quarto et sequentibus usque ad octavum. Tertia quae futura erant, et comprehenduntur his verbis: *Quae oportet fieri post haec*, quae multa sunt, videlicet, *Destructio veteris Ierusalem; Translatio Ecclesiae primitivae in Ierusalem novam; Apostolorum praedicatio; Persecutiones Ecclesiae usque ad tempora Constantini et Theodosii imperatorum;* et alia multa, quae suis propriis locis manifestanda sunt" (42).

Como se ve por este resumen, FRAY ÁLVARO DE ROJAS, si bien desde un punto de vista absolutamente ortodoxo: el de la inspiración y verdad profética, acepta la interpretación del libro, que adoptaron más tarde la generalidad de los críticos racionalistas, y lo mismo que ellos, aunque no con tanta estrechez, reduce el ámbito de los vaticinios apocalípticos a los primeros siglos de la Iglesia. Bueno será advertir, desde ahora, que la interpretación de ROJAS, más o menos matizada, sostenida después por comentaristas extranjeros de la talla de Bossuet y Calmet, es genuinamente española, pues los primeros que la presentaron en amplios comentarios fueron él y el jesuíta LUIS DE ALCÁZAR (43).

Por cierto que en la extraña coincidencia de los dos autores se funda el primer problema de crítica, que sugiere la simple

(42) Pág. 44, n. 145. Casi con idénticas palabras nos da otro resumen en la pág. 116, n. 4.

(43) *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi.* Tengo delante la primera edición hecha en Amberes en 1614, un año después de la muerte del autor. Lleva hermosos grabados de las principales escenas, originales del célebre pintor y poeta sevillano D. Juan de Jáuregui.

lectura de sus respectivos comentarios. Ambos llevan el sello de la época en que se escribió; época, entre nosotros, de viva e irreductible oposición al reciente protestantismo, y obedecen a un intento común de carácter apologético, a saber, robustecer la minada autoridad del Pontificado y la supremacía de la Sede Romana. ALCÁZAR lo expresó sin rodeos en la dedicatoria de su libro a Paulo V, y la intención de ROJAS no está menos clara en el siguiente pasaje: "Cum illis adhuc nostri temporis haeretici mirantur... Illi enim propterea Summo Pontifici non obtemperant, et Sedis Apostolicae culmen non reverentur... Ideo enim mirantur, quia non credunt; si enim crederent, intelligerent Romanae Sedis auctoritatem, illius Monarchiam in modum Imperii antiqui fundatan, tanto antea ab Evangelico Propheta Sancto Joanne Apostolo et Evangelista praedictam, atque a Daniele prophetatam, a Deo esse ordinatam" (44).

¿Habrá que buscar el origen de esta interpretación, tan divorciada—no cabe negarse—del común sentir en aquel tiempo, en el noble deseo de dar a la Teología nuevas armas con que defender la constitución monárquica de la Iglesia y el Primado de Roma? Tal vez no sea descaminado pensar de esta manera. La verdad es que a este fin común corresponde la semejanza fundamental de los comentarios de los dos escrituristas españoles, tan a flor de tierra, que por sí misma suscita esta pregunta: ¿Cuál de los dos depende del otro?

Cuando se imprimió el libro de ROJAS, hacía más de un siglo que el de ALCÁZAR andaba en manos de los estudiosos; era, por consiguiente, obvio sospechar si el antiguo maestrescuela de Coria se había limitado a seguir el camino abierto por el jesuíta sevillano. Claro es que con fijarse en la fecha de composición, la cuestión, si no quedaba resuelta, cuando menos podía entablarse con el mismo derecho contra ALCÁZAR. Por esto, sin duda, el censor jesuíta de la obra de ROJAS (45) se entretiene largamente

---

(44) Pág. 431, n. 39.

(45) El P. BERNARDINO DE VARGAS, ex profesor de la Universidad Gregoriana de Roma y rector a la sazón del colegio de la Compañía en Sevilla. Su Censura, desmesurada en las proporciones y en los elogios—lo mismo que las otras tres que lleva el libro, escritas por hermanos de hábito de Fray Álvaro—es modelo acabado de aquella manera de prólogos iniciada en el siglo XVI, que tan regocijadamente fustigó Cervantes, y que en los siglos XVI y XVII llegó a constituir un verdadero género literario, del que hay muestras copiosísimas redactadas en tan detestable estilo y con tal extravagancia, que sirvieron de blanco a una

en este punto, para concluir al fin que ninguno de los dos incurrió en la nota de plagiario. De todas las razones que alega, solamente una, aunque no muy decisiva, contentaría a un crítico indulgente. Cuando el Comentario de Alcázar salió de las prensas de Amberes, mediado por lo menos el año 1614, FRAY ÁLVARO DE ROJAS, que murió, como se ha dicho, en enero de 1617, si no había terminado su obra, andaría en los últimos retoques (46), y, por lo tanto, no es creíble que, al meditarla y componerla, tuviese delante el libro de ALCÁZAR. Si a esto se añaden las marcadas diferencias entre ambos Comentarios en cuanto a la interpretación, no sólo de los tres últimos capítulos del Apocalipsis, sino de otros muchísimos pormenores y aun de símbolos y visiones fundamentales, la tesis sustentada por el jesuíta Vargas, por otro de los censores franciscanos y por el editor y prologuista, se hace muy sostenible; y el caso de ALCÁZAR y de ROJAS quedaría reducido a un raro capricho de la casualidad.

Pero ¿será suficiente esta respuesta? A mi juicio, el problema queda en pie. Y descartando, por descontado, la hipótesis de un plagio, ¿no cabe todavía en uno de los dos alguna influencia, más o menos directa, más o menos amplia, de parte del otro?

Dadas las condiciones de la época, en que las cuestiones científicas se debatían con tanto ardor dentro y fuera de las cátedras, hasta llegar a enardecer en favor de una u otra parte al vulgo mismo; teniendo en cuenta, además, por un lado, la fama de doctísimo maestro, que rodeó en vida al P. ALCÁZAR, y por otro, la novedad de sus explicaciones, indudablemente divulgadas mucho antes de aparecer impresas, y en nuestro caso la circunstancia particular de haber enseñado el jesuíta en las

---

de las más furibundas diatribas que salieron de la pluma del autor de *Fray Gerundio*. A vuelta de tanta hojarasca, suele a veces encontrarse alguna cosa de interés. Y así, uno de los censores del libro de ROJAS, el ex prefecto apostólico de Marruecos Fray Juan Díaz de la Concepción nos ofrece un dato aprovechable acerca del paso por España del celebérrimo editor de las *Biblia Magna* y *Biblia Maxima*, FRAY JUAN DE LA HAYE, y de sus probables relaciones con nuestro autor. El franciscano francés perteneció a la misma provincia religiosa de Extremadura que Fray Álvaro, hasta que al disgregarse de ésta la de Andalucía en 1620, quedó en el convento de Cádiz como primer lector de Teología. Contaba entonces de La Haye veintisiete años; mas, a pesar de la diferencia de edad, como Rojas desempeñó el cargo de guardián en Sevilla y en Cádiz, donde residió de La Haye, es casi seguro que llegaron a conocerse.

(46) En noviembre de 1616, cierto estaba terminada, como se ve por las censuras y la licencia del P. Provincial.

aulas de Sevilla, mientras Rojas ejercía allí mismo el cargo de guardián; no tengo por inverosímil que a oídos de FRAY ÁLVARO, a quien tan hondamente tenían que interesar, llegasen las explicaciones de ALCÁZAR, y que tal vez entonces se despertase en él el deseo de interpretar el Apocalipsis a la luz de aquellos rumores, que para él habrían sido una revelación.

Y juzgo preferible esta influencia de ALCÁZAR sobre ROJAS, y no a la inversa, porque no sabemos de éste que ejerciera nunca el oficio de maestro o lector dentro de la Orden; cuando, por el contrario, todas las referencias que nos quedan, hablan exclusivamente de sus títulos de predicador y guardián, únicos con que se le distingue en las censuras de 1616, y por lo mismo, no hubiera sido fácil que los trabajos privados, y más bien secretos, de FRAY ÁLVARO, se divulgasen, como los del P. ALCÁZAR, que, al cabo, como lecciones de cátedra, pertenecían al dominio público. De suponer, pues, alguna influencia del uno sobre el otro, tengo para mí que saldría perdiendo la originalidad de ROJAS.

Con todo, se da el caso, extraño en la profunda humildad del franciscano, de que en toda su obra no se lee la alusión más remota a este posible influjo; ni siquiera al hecho, favorable a su interpretación, de que hubiera en su tiempo personas autorizadas que opinasen lo mismo que él sobre el sentido del Apocalipsis. ¿No será más prudente pensar en un tercero, de quien dependan por igual ALCÁZAR y ROJAS? No me atrevo a negarlo. Y sobre este punto puede arrojar alguna luz el siguiente pasaje de Fray Álvaro, en el que, después de citar la exposición de los capítulos sexto al doce del P. SALMERÓN, añade: "Hanc igitur opinionem (la fecha de composición del Apocalipsis en el reinado de Nerón) nos, qui sacram Apocalypsim de Apostolorum praedicatione... *De novo* interpretari aggredimur..." (47). Parece deducirse de esto, no la completa *novedad* de su exégesis—nota desfavorable, que procura rechazar en repetidas ocasiones—, sino su intento de desenterrar y sacar *nuevamente* a luz interpretaciones olvidadas, o menos atendidas. Ahora bien; el hecho de citar a SALMERÓN, ¿no es indicio suficiente de que éste, y no ALCÁZAR, fué quien le abrió los caminos?

Tal vez esta hipótesis nos dé, en parte al menos, la clave del problema. Aun cuando ALCÁZAR no disimula su empeño por pre-

(47) Pág. 25, n. 81.

sentar como propia su interpretación (48), y el nombre de Salmerón se lea contadísimas veces, y como uno más en la lista de los autores que ofrece (49), para mí es indiscutible la huella del P. SALMERÓN en su Comentario. En efecto, comparando la división del Apocalipsis que adoptan los tres autores, y que presentamos en el cuadro adjunto, se observa que la traza ideada por SALMERÓN persiste, con ligeras variantes de matiz, en ALCÁZAR y en ROJAS.

División del Apocalipsis

SALMERÓN	ALCÁZAR	ROJAS
1. Institutiones et documenta. (Cap. 1-5.)	1. Prologus, quem Spiritus S. sacrae actioni praeposuit. (Cap. 1-3.)	1. Quae ad statum septem ecclesiarum pertinebant, scripsit. (Cap. 1-3.)
2. Synagogae et iudaismi abrogatio explicatur. (Cap. 6-11.)	2. Iudeorum diminutio. (Cap. 4-11.)	2. Praedicatio in Iudaea, veteris Ierusalem destructio atque Synagogae abiectio. (Cap. 4-11.)
3. Excidium gentilium sub figura praesertim Babylonis sive meretricis purpuratae, i. e., Romae, describit. (Cap. 12-18.)	3. Ad divitias gentium spectat. (Cap. 12-19).	3. Romae gentilis conversio et in novam Ierusalem electio, eiusque gloria et maiestas, (Cap. 12-22.)
4. Agitur de Christi regno in praesenti Ecclesia spiritualiter regnantis, et duobus ultimis capitibus de Ecclesia in Coelo post tot labores et persecutiones, quas perpetuo agitata sustinuit. (Cap. 19-22.)	4. Fines sacrae actioni imponunt descriptio longiquae pacis Ecclesiae nec non victoria gloriosissima quam obtinebit de Antechristo, ac demum universalis iudicii dies et aeternae gloriae magnitudo, quae in celo Romanae Ecclesiae manet. (Cap. 20-22.)	

(48) Abiertamente hace alarde de esta originalidad en su dedicatoria a Paulo V, y no menos en su *Notatio VI*, pág. 35: "Ego sane nonnullos facile proferam doctos et graves, qui hanc explicandi viam rectissimam iudicantes, eam insequi expetierint; nullum tamen qui re ipsa fuerit persecutus." Entre éstos cuenta a Salmerón, indicación, a mi entender, que vale por toda una profesión de dependencia.

(49) *Notatio XXVI*, sect. IV. Contiene 54 obras de comentarios impresos, que él manejó; entre estos autores figura D. Pedro Serrano.

Hasta las diferencias, relativamente secundarias, que habrá advertido el lector, contribuyen a poner más de relieve ese fondo de parentesco que relaciona entre sí a los tres exégetas. Alcázar se acerca, por un lado, a Salmerón, cuya división cuatrimembre acepta en líneas generales; mas por otro, apartándose de él, coincide con Rojas en un punto fundamentalísimo y sustancial en ambos Comentarios; lo cual nos obliga a pensar que no todo lo que en ellos hay de común se deriva de la interpretación salmeroniana. La idea inicial acaso la deban a Salmerón, tanto el uno como el otro. Yo así lo creo; y creo, además, que desde la interpretación amplia del primero, apropiada a la *Iglesia Universal*, hasta la aplicación particular a la *Iglesia Romana* de los segundos, no hay más que un paso. Pero ¿fué ALCÁZAR quien lo dió? ¿Fué ROJAS? ¿Los dos a un tiempo, si bien con entera independencia? Con los datos que hasta ahora poseemos, nos es imposible responder a estas preguntas. ¿Lo dieron otros antes que ellos? Seguramente.

Por lo menos, el P. SUÁREZ, a propósito de aquellas palabras del Apocalipsis (20, 8): "et circuierunt castra sanctorum et civitatem dilectam", escribe: "Quod si de aliqua privata urbe terrena illa verba essent exponenda, potius de *Roma* quam de *Ierosolyma* intelligi deberent, quia post Christi ascensum in caelum multo magis est dilecta haec civitas a Deo quam Ierosolyma" (50). Esto hace sospechar que en tiempos del P. SUÁREZ, contemporáneo de nuestros dos comentaristas (51), la aplicación de algunos vaticinios apocalípticos a la Roma cristiana era de sobra conocida, y eso antes de publicarse el libro del P. ALCÁZAR (52); y que, por lo tanto, acaso en las lecciones de cátedra de algún maestro anónimo, o en los papeles de algún escritor, olvidados entre tantos como duermen bajo el polvo de nuestros archivos y bibliotecas, o definitivamente perdidos, pudiera esconderse el grano de mostaza que luego fué árbol pujante en los voluminosos Comentarios de ALCÁZAR y ROJAS.

No se crea, a pesar de lo dicho hasta aquí, que al Comentario de ROJAS, en medio de su semejanza con el del jesuíta sevillano,

---

(50) *In 3 part.*, disp. 50, a. 2, sect. 9. *Opera omnia* (ed. VIVES, París, 1860), pág. 948.

(51) Murió el mismo año que Rojas, el 1617.

(52) La obra de Suárez es anterior a la de Alcázar, pues éste la cita en su *Notatio XII*, pág. 50.

le faltan sus rasgos peculiares, suficientes para fundamentar una personalidad bien definida. Por grande que hubiera sido el influjo de Alcázar—hecho no comprobado, como acabamos de ver—, hubiérase reducido, cuando más, a las líneas generales y a la tendencia apologética; pero, fuera de esto, ni en los detalles, ni en el método exegético, ni en el estilo, ni en la utilización de las fuentes históricas, hay algo de común entre los dos autores. Ni siquiera, como ya queda apuntado, en la interpretación de los tres últimos capítulos, en los que ALCÁZAR vuelve al camino trillado por la exégesis tradicional—si bien con la matización repetidas veces indicada—; mientras que ROJAS, dentro siempre del escenario histórico y terreno en que se sitúa desde el principio, las entiende de la victoria proporcionada a la Iglesia Romana por los edictos de Constantino y Teodosio. Sin duda ninguna, es en este punto donde cobra mayor relieve la originalidad del franciscano; originalidad que, si no se extiende a cada uno de los sillares, tomados de acá y de allá de la copiosa literatura apocalíptica, resplandece ciertamente en el conjunto y en la curiosísima fábrica de su Comentario (53).

ROJAS procede con un desembarazo, hasta cierto punto muy simpático, y con una audacia insospechada, que le llevan casi siempre a las mayores novedades exegéticas y a las interpretaciones más inverosímiles. Todo el comentario al capítulo IV adolece de esta peligrosa y sospechosa novedad. En este capítulo cimenta FRAY ÁLVARO su interpretación de la segunda parte del Apocalipsis, y tras un supremo esfuerzo, logra aparentemente adaptar el Texto Sagrado al Templo de Jerusalén, objeto, en su sentir, de la profecía.

En este trabajo de adaptación, no retrocede ante las dificultades insuperables que le salen al paso, y que él es el primero en reconocer noblemente. Todo lo encuentra llano y accesible. Es más, acierta entre tantos escollos a moverse con tal bizarría y

(53) De todos modos, la explicación propuesta por Rojas no era desconocida para el P. Alcázar, como se ve por la siguiente nota: "Scio non defuisse praeterea qui sibi in mentem induxerint Ioannem in hac capitis 21 et 22 visione non directe voluisse depingere gloriam triumphantis Ecclesiae... sed amplitudinem ac maiestatem, quo perventura erat in terris Romana Ecclesia, et qua pro pluribus saeculis potita est, postquam idololatria ex Romano Imperio expulsa est, et mundi nationes ad Christi fidem conversae sunt." (Prólogo al cap. 21, pág. 913.) En estas palabras podrá, o no, haber alusión—yo creo que no—a Fray Álvaro; lo que no puede negarse es que Alcázar conoció la interpretación aceptada por éste, y que, por lo tanto, también en este punto Rojas tuvo precedentes.

desenfado, que el lector se dejaría fácilmente conducir por mentor tan decidido.

¿Qué relación puede existir entre el *templo* de Jerusalén y *los cuatro animales* de la visión apocalíptica? Oigamos a Rojas: "Ego... Sanctos Patres in suo sensu abundare sinens, per quatuor animalia unicum Regnum Israel secundum quatuor eius status, qui ad Templum conveniebant, significari non dubito" (54). Estos cuatro estados, o categorías, corresponden a los cuatro atrios o departamentos del templo: el de los gentiles, el del pueblo judío, el de los sacerdotes y levitas y el del Sumo Sacerdote, esto es, el *Sancta Sanctorum*, simbolizados respectivamente por el león, el toro, el hombre y el águila. Por original y pintoresca que parezca la interpretación, no lo es menos el raciocinio donde se apoya: "Hos autem status per quatuor animalia demonstrari inde habuit originem, quod duodecim tribus Israel *sub quatuor vexillis, in quibus animalia depicta erant*, secundum praeceptum Domini (55), iuxta tabernaculum per gyrum castramentabantur. Quae quidem opinio hebraeorum est, ut testatur Abulensis" (56).

Pero hay más todavía. De los catalogados en estas cuatro categorías, unos, rindiéndose a la predicación de los Apóstoles, creyeron en Jesucristo, y éstos son los figurados por los cuatro animales; los rebeldes, en cambio, constituyen el objeto de otra segunda versión paralela: la celebérrima de *los cuatro jinetes*, descrita por San Juan en el capítulo sexto. Paralelismo extraño, sin otra base que el color de los caballos y el *supuesto* de las banderas enarboladas en el campamento en torno al primer tabernáculo. El pueblo gentil y el Imperio romano, las discordias civiles entre los judíos, la codicia desenfrenada del sacerdocio, el Pontificado desligado, contra el precepto de la Ley, de la estirpe aarónica; he aquí la realidad profética de esta visión, una vez que Rojas ha logrado descifrar el enigma.

Indudablemente, hay mucho de *apriorismo* en la exégesis de Fray Álvaro. La lectura de su Comentario produce la impresión de que el autor, lejos de haber amoldado su interpretación al texto bíblico y haberla extraído de él, lo que hizo fué plegar el texto a una idea preconcebida, aunque para conseguirlo haya sido preciso violentarlo casi en todo momento, y el objeto no se

(54) Pág. 100, n. 52.
(55) Alude a *Num.*, 2, 2.
(56) Pág. 101, n. 55.

haya logrado sino por caminos tortuosos, a vuelta de prolijas disquisiciones, de forzados raciocinios, y a costa de la fluidez del discurso y de la transparencia de la exégesis.

Supuesto este vicio fundamental, no debe extrañar tanto lo caprichoso e insólito de la interpretación; antes bien, resultan maravillosas y meritísimas la fidelidad que el autor se guarda a sí mismo, la lógica de su sistema, la trabazón del conjunto, la armonía de todas las partes y de los más insignificantes pormenores, la labor pacientísima de adaptar cada uno de los rasgos de las visiones apocalípticas a sucesos históricos, personas, ciudades, a todo aquello, en una palabra, que pudiera hacer verosímil la tesis sustentada. No es escaso mérito suyo el haber sabido dar verdadera unidad a su Comentario; mejor dicho, el haber descubierto en las complejas y, al parecer, dislocadas profecías del Apocalipsis ese hilo de continuidad, más propiamente, de cohesión, de homogeneidad, que, de ser cierta la interpretación de ROJAS, reduciría el enigmático libro y toda su decantada oscuridad a unas páginas de Historia, perfectamente contrastadas.

Mas lo peor del caso no es este *apriorismo* sospechoso, sino la falta absoluta de sentido crítico—defecto de la época, más que del autor, como advierte uno de los censores—con que echa mano de las fuentes históricas, y sobre todo, el haber basado su exposición, como en piedra angular, en un hecho de suyo discutible y, tal como él lo entiende, rechazado entonces, lo mismo que ahora, por la generalidad de los comentaristas. Me refiero a la fecha de composición del Apocalipsis, dato capitalísimo y trascendental en la interpretación de ROJAS, según él mismo repetidas veces lo confiesa (57).

Con una prolijidad digna de mejor causa, pretende demostrar que San Juan escribió su libro durante el reinado de Nerón. Desde luego se advierte que los argumentos históricos le interesan muy poco, aunque no por esto deja de alegar el discutido testimonio de Tertuliano y de hacer valer las citas que del Apocalipsis se leen en los libros del Pseudo-Areopagita, escritos, según FRAY ÁLVARO, en tiempo de Nerón (58). En este punto demostró

(57) "Quoniam haec opinio omnino amplectenda est, si volumus seriem et filum immo totius libri intelligentiam capere, quod alioquin est difficillimum" (página 29, n. 93); "caeterum iam ex his verbis manifeste deducimus tempus, in quo sacra Apocalypsis scripta fuit... ex quo haec nostra Apocalypsis expositio validissime confirmatur" (pág. 435, n. 48).

(58) Puede decirse que este es su principal argumento histórico.

el P. Alcázar mejor sentido crítico y más agudeza de ingenio, al resolver la dificultad—obvia en su interpretación—contra el carácter profético del Apocalipsis, si se hubiese escrito, conforme asegura la tradición, en tiempo de Domiciano, es decir, años después de los sucesos vaticinados en la segunda parte. ROJAS no encuentra otro medio, para evitar el escollo, que retraer la fecha de composición, apartándose para ello de la opinión más corriente. Mas persuadido de lo endeble de su demostración histórica, se acoge a los testimonios del mismo Apocalipsis (59), sin caer en la cuenta de que por este procedimiento venía a encerrarse irremediablemente en un círculo vicioso; defecto capital, a mi juicio, de su Comentario.

Otro defecto—propio también de la época y en general de la exégesis primitiva, pero que ROJAS llevó a extremos de exageración—se origina de aquella nimia y peligrosísima solicitud por indagar el misterio encerrado en cada palabra. Peligro doblado en nuestro caso, por la índole del libro y por el rumbo que en el siglo XVII tomó entre nosotros la exégesis bíblica, tocada de cierto *gerundianismo*, que con frecuencia afeó obras, por otra parte, de un raro valor.

De este *gerundianismo*, que constituye una de las notas dominantes del Comentario de ROJAS, encontramos un curioso ejemplo en la exposición de aquellas palabras (4, 6): "plena oculis ante et retro". No olvide el lector que, según FRAY ÁLVARO, los cuatro animales representan los cuatro estados del pueblo judío en orden a su colocación en el templo. Véase ahora de qué ingeniosa manera corrobora nuestro comentarista su opinión con las palabras transcritas: "Nam per oculos animalium optima metaphora exprimitur per quam Regnum Israel figuratur, quod descendit a Patriarcha Iacob, cui primum hoc nomen Israel ab Angelo impositum est... Augustinus et alii antiquorum pluribus locis interpretantur ut sit Israel *vir videns Deum*. Quae quidem interpretatio, secundum omnes, ad Dei contemplationem refertur." De donde concluye que el pueblo judío, llamado por otro nombre Israel, es decir, *que ve a Dios*, circunstancia que se veri-

(59) Su argumentación arranca de estas palabras: "Septem capita septem reges sunt. Quinque ceciderunt, unus est (Nerón, el sexto de los emperadores) et alius venit" (Galba) (*Apoc.*, 17, 9 y 10). Ante pasaje, a su juicio, tan terminante, Rojas se atreve a despreciar todos los testimonios de la Historia: "Dicant quidquid volent historiographi" (pág. 29, n. 93).

ficaba propiamente en el templo, es lo que Juan quiso representar por aquellos animales, llenos de ojos, los cuales, por esto, rodean el trono del Señor, o sea, el *Sancta Sanctórum* (60).

A veces cuesta reprimir la risa, y no acaba uno de maravillarse de aquella sutileza de ingenio, de aquel poder de imaginación con que el autor, sujeto a una tortura intelectual inaudita, consigue adivinar los sentidos más recónditos y afianzar su exposición con un bagaje incalculable de citas de la Biblia y de todos los autores eclesiásticos y profanos; aunque, por desgracia, sin distinción de fuentes y sin asegurarse antes de su veracidad. De modo que con los textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres se dan la mano todos los poetas latinos, y al lado de la historia figuran la fábula y la leyenda.

En punto a erudición profana, Fray Álvaro no cede el puesto a ninguno de nuestros grandes comentaristas, y se muestra a la altura de cualquier erudito de aquel siglo. Prueba inequívoca de sus profundos estudios humanísticos. Todos los escritores latinos, prosistas y poetas, especialmente los segundos, le son familiares. No alcanzan ese nivel sus conocimientos teológicos y escriturarios. Se echa de ver muy pronto que ni es un teólogo ni un escriturista de profesión (61). No estaba preparado para una empresa tan ardua como la que cargó sobre sus hombros. Por esto su obra no traspasa la medianía.

Mas al lado de estos lunares brillan los méritos indiscutibles del P. Rojas. Entre los cuales no es el menor—y quiero recordarlo, para resumir mi pensamiento—la armonía del conjunto, perceptible aun en los detalles más nimios. No sólo las diversas partes, sino los capítulos, los versos, cada una de las palabras del Apocalipsis, han sido sometidos de antemano a un análisis meticuloso, con el afán predominante de encontrar en las entrañas del texto el secreto de su cohesión. Con lo que, ficticia o real,

(60) Págs. 105-106, n. 65 ss.

(61) Al P. Alcázar no se le hubiera ocurrido probar que San Pedro tuvo don de profecía por las palabras de su segunda carta: "habemus propheticum sermonem". Aunque no nos constase por su biógrafo y prologuista la deficiente preparación teológica de Rojas, a quien dentro de la Orden se obligó a cursar de nuevo estos estudios en el convento de Plasencia, bastaría su comentario para hacerlo sospechar. En esto dista muchísimo de aquella gloriosa escuela exegética española, en cuyos escritos, si algún defecto destaca, es la profusión de cuestiones dogmáticas y morales intercaladas en la exposición del texto Pero, entiéndaseme, no es vaciedad teológica la que achacamos a Rojas, sino cierto desnivel con relación a nuestros grandes comentaristas.

en el Comentario de ROJAS resplandece una trabazón admirable; de suerte que, conforme avanza la exégesis, el autor va descubriendo nuevos puntos de apoyo, nuevos argumentos para apuntalar su sistema y la exposición de los capítulos precedentes.

La obra de FRAY ÁLVARO tiene, sin embargo, algo más interesante, que la acerca mucho a nuestros tiempos: la *orientación plenamente histórica* de su exposición (62). Cífrase en esto, a no dudarlo, la mayor novedad de su Comentario, tanto más digna de anotarse, cuanto que apenas si podrían señalársele precedentes.

El P. ALCÁZAR, a pesar de lo peregrino de su interpretación general, entra de lleno, por su método exegético, dentro de aquella escuela tradicional tan encariñada con el sentido *tropológico* y *anagógico* de la Biblia. ROJAS—y esta es la diferencia sustancial que separa a los dos comentaristas del Apocalipsis—va por otro camino; como si no tuviese ojos más que para escudriñar el sentido *histórico*, en lo que se adelantó muchos años al Racionalismo. Las aplicaciones morales no tienen apenas cabida en su Comentario; en cambio, puede asegurarse que no hay palabra tras de la cual no logre entrever, por lejana que parezca, una realidad histórica. Sólo por esto, con sus defectos y todo, *la obra de Fray Álvaro merece ser más conocida.*

ROJAS, con mejor preparación teológica, escrituraria y lingüística (63), y con los métodos modernos de investigación, dadas sus aficiones, nos hubiera dejado un Comentario del Apocalipsis sabroso y sugestivo. Por faltarle todas estas condiciones, su obra no pasa de ser un tanteo, un ensayo, plagado de vicios fundamentales, aunque todavía puede leerse con provecho y con deleite.

En último término, pudiera aplicarse a Rojas lo que de Alcázar decía Cornelio a Lapide: "Intentum et finem laudo, rem et media multi non laudant" (64).

TOMÁS CASTRILLO AGUADO
Lectoral de Coria

Noviembre de 1941.

---

(62) *Historialis* apellida él mismo a su interpretación (pág. 115, n. 1).

(63) No hay prueba alguna en su voluminoso comentario de que conociese el hebreo. Al texto griego se remite con bastante frecuencia; pero he llegado a sospechar que principalmente—si no exclusivamente—lo conoció a través de los expositores.

(64) *Prolegomena in Apocalypsin.*

P. JESÚS SOLANO, S. J.

La παλιγγενεσία (*Mt.*, 19, 28; *Tit.*, 3, 5) según San Juan Crisóstomo

(INDICACIONES COMPARATIVAS CON TEODORO DE MOPSUESTA)

INTRODUCCIÓN

El presente estudio es un trabajo bíblico-patrístico. En dos textos del Nuevo Testamento se lee la palabra παλιγγενεσία; a saber: en *Mt.*, 19, 28, y en *Tit.*, 3, 5. El problema que plantea cada uno de estos pasajes es ya bien profundo, pues se nos habla de una reorganización, cosa en sí misteriosa. Y a la vez plantean otro problema que no carece de interés, si se comparan entre sí los dos textos citados: ¿tiene el mismo significado la palabra παλιγγενεσία en ambos lugares?; ¿media, por lo menos, alguna relación entre ellos?

Muchos caminos se ofrecen para responder al doble problema. He preferido tomar el modesto de investigar sencillamente el pensamiento de San Juan Crisóstomo; aquel gran comentador de las Sagradas Escrituras, que tal vez no reconoce igual en saber juntar, de una parte, profundidad y moderación, y aun se podría decir sequedad, al comentar el texto sagrado; y de otra parte, amplitud y delicadeza, y acierto para hacer que su exégesis sea fecunda en todos los aspectos de la vida cristiana (*).

Lo que me propongo es, pues, sencillamente estudiar cuál era el concepto que tenía San Crisóstomo de la παλιγγενεσία de que nos habla San Pablo en *Tit.*, 3, 5, y cuál el de la παλιγγενεσία de San Mateo, 19, 28. Al mismo tiempo aparecerá la respuesta al segundo problema, o sea, qué relación media entre la παλιγγενεσία de ambos textos.

He añadido como apéndice una comparación entre el aspecto escatológico de la doctrina de la regeneración del hombre según la enseñan San Crisóstomo y su coetáneo Teodoro de Mopsuesta; si bien otros aspectos de la doctrina de Teodoro, por ejemplo cristológicos o sobre la gracia, hubieran ofrecido mayor interés

(*) Cfr. Bardenhewer, *o. c.*, § 25, p. 356.

para ser cotejados con los de San Juan Crisóstomo. Sólo razones prácticas me han movido a fijarme en el aspecto arriba mencionado, que está más relacionado con la materia del presente estudio y ofrece ya algunos de los rasgos típicos del Mopsuesteno.

Precede a cada parte un breve resumen de la vida y actividad literaria de San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuesta, respectivamente.

BIBLIOGRAFÍA

A. SAN JUAN CRISÓSTOMO

Fuentes:

FIELD, F. (*): *S. Ioannis Chysostomi Homiliae in Matthaeum*, 3 vol. Cantabrigiae, 1839.

— *S. Ioannis Chrysostomi Commentarius in epistulas Pauli*, 7 vol. Oxoniae, 1844 sqq.

MIGNE, J. P.: *Patrologiae cursus completus*. Series graeca, vol. 47-64. Parisiis, 1862, 1863.

Obras especiales:

BARDY, G.: *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. 8, 1.°, col. 660-690. Paris, 1924.

BAUR, CH., O. S. B.: *St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain, 1907.

— *Der hl. Joannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vol. München, 1929.

CHASE, F. H.: *Chrysostom*, a study in the history of biblical interpretation, Cambridge, 1887.

CHRYSOSTOMICA: Roma, 1908.

GIFFORD, S. K.: *Pauli epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus* (Dissertationes Halenses, 16, 1). Halis Saxonum, 1902.

JUZEK: *Die Lehre des hl. Joh. Chrysostomus über den hl. Geist*, Der Katholik, 93 (1913), 309 ss.

MERZAGORA, A.: *Giovanni Crisostomo commentatore di S. Paolo*, Didaskaleion, 10 (1931), I, pg. 1 ss.

SCHIWIETZ, ST.: *Die Eschatologie des hl. J. Chrysost. und ihr Verhältnis zu der Origenistischen*, Der Katholik, 93 (1913), 445-455; und 94 (1914), 45-63; 271-281; 436-448.

Obras generales:

BARDENHEWER OTTO: *Geschichte der Altkirchlichen Litteratur*, Freiburg i. Br., 1912.

CHRIST, W. VON: *Geschichte der griechischen Litteratur*, O. Stählin und W. Schmid. 5. Aufl. Band VII, 2, II. München, 1913 (en Handbuch der Klassischen Altertums Wissenschaft, von I. von Müller).

(*) No he podido consultar el texto de FIELD; sigo, por tanto, la edición de MIGNE.

Du Fresne-Du Cange: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, 2 vol. Parisiis, 1905.
Sophocles, E. A.: *Greek lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. New York, 1900.
Steidle, B., O. S. B.: *Patrologia*, Friburgi i. Br., 1937.
Stephani: *Thesaurus graecae linguae*, 8 vol. Parisiis, 1865.
Suicer, J. G.: *Thesaurus ecclesiasticus e Patribus graecis*, 2 vol. Amstelaedami, 1682.

B. TEODORO DE MOPSUESTA

Fuentes:

Migne, J. P.: *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, vol. 66. Parisiis, 1864.
Staab, K.: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften*, Neutestl. Abhl. 15 (1933), 113-212. Münster.
Swete, H. B.: *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*. The Latin version with the Greek fragments, 2 vol. Cambridge, 1880, 1882.

Obras especiales:

Kihn, H.: *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*. Freiburg i. Br., 1880.
Pirot, L.: *L'Oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Romae, 1913.

LA παλιγγενεσία: MT., 19, 28; TIT., 3, 5

A. San Juan Crisóstomo

SU VIDA (1)

SAN JUAN CRISÓSTOMO nació en Antioquía de Siria (hoy Antakhîe), entre los años 344 y 354; más probablemente, en el 354. Su padre, Secundus, un militar de elevada posición, era probablemente de origen latino. Su madre, Anthusa, era griega de pura cepa, y griega exclusivamente fué la educación que recibió Juan después de la prematura muerte del padre. Apenas se puede dudar que tanto el padre como la madre de Juan fuesen cristianos. Su madre, fervorosa cristiana y mujer extraordinadia, le comunicó, junto con el amor de Dios, una exquisita delicadeza de sentimientos. Ulterior formación científica recibió casi ciertamente Juan del retórico Libanio, sofista con ribetes de estoico, apasionado por los clásicos griegos. También fué profesor del Crisóstomo el filósofo Andragathius, del que no conocemos más que el nombre. Si hubiéramos de juzgar de la escuela filosófica del maestro por la de su discípulo, diríamos que Andragathius era ecléctico. Nunca aprendió Juan ni latín, ni siríaco, ni hebreo. En cambio, aprendió a dominar como pocos de su tiempo el griego. Otro fruto de sus años de escuela fué el aprender el arte de la elocuencia.

En Antioquía, la reina del Oriente, el centro y sede del Patriarca antioqueno, con sus no menos de 150 obispados, crecía el joven Juan en medio de las luchas de los cristianos con los aún numerosos paganos y con los adinerados judíos, y, lo que es más sensible, de los cristianos entre sí, divididos por herejías y por un

(1) Los datos están tomados de BAUR, *o. c.*

largo cisma. La principal calamidad para Antioquía, como para todo el Oriente, era el arrianismo, con la consabida secuela de obispos arrianos contra obispos católicos aun dentro de la misma comunidad cristiana.

Decidido se alistó Juan entre el clero de Antioquía, y tuvo al célebre Diodoro de Tarso por maestro de teología, enseñada a base de la Sagrada Escritura, como era entonces costumbre. Diodoro ha sido llamado por Harnack "un escolástico cristiano de primer orden", no sólo por su raigambre aristotélica, sino aun por su admirable dominio de la dialéctica, su riqueza en aspectos formalísticos, sus agudísimas consideraciones, que rivalizan con las de los escolásticos de la Edad Media, y por su esquema de disputación típicamente escolástica (2).

Juan conoció directamente escritos de los grandes capadocios San Basilio, San Gregorio de Nazianzo y tal vez también de San Gregorio de Nisa. Sobre todo, parecen haberle servido de modelo y fuente los escritos de Eusebio, obispo de Emesa, que perteneció al partido semiarriano.

Llevado de amor a Cristo, se hizo monje, y en este tiempo de su vida monástica comenzó probablemente su actividad literaria. El venerable patriarca Melecio hacía en el otoño del 378 por tercera vez su entrada triunfal en Antioquía, después de un largo destierro; tal vez pensó en ordenar sacerdote a su antiguo lector, pero Juan retrocedió ante tal dignidad. El hecho es que por este tiempo, después de cuatro años de vida monástica, se retiró a una cueva, para llevar en adelante durante dos años completos una vida enteramente solitaria y penitente, consagrada principalmente a la Sagrada Escritura. Arruinada en buena parte su salud y obligado por los ruegos de su patriarca Melecio, volvió Juan a Antioquía, seguramente en el invierno del año 380 o a comienzos del 381. En seguida Melecio ordenó a Juan de diácono. En este puesto ejercitó él sus funciones litúrgicas y de caridad, y a la vez su obra de escritor, particularmente en el terreno de la cura de almas. Fué ordenado de sacerdote por el patriarca Flavián, sucesor del difunto Melecio, a principios del año 388, y con esto comenzó su insuperable apostolado en el púlpito de la catedral de Antioquía. Simultaneaba con esta actividad una, increíblemente

(2) *Texte und Untersuchungen*, 21 (1901), IV, 233 y 239.

rica, producción literaria de homilías y comentarios a la Sagrada Escritura.

Tras doce años de incansable actividad, fué nombrado Patriarca de Constantinopla. Probablemente el 15 de diciembre del 397 recibió la consagración episcopal. Su primer empeño fué procurar una plena reconciliación entre su antiguo patriarca Fravián y el obispo de Roma. Sobre su actividad como obispo santo ha escrito recientemente un volumen entero el P. Baur, tan competente en la materia (3).

Desterrado y vuelto a su diócesis, nuevamente desterrado muere mártir con la "Gloria a Dios por todo" en los labios, frase que tantas veces había pronunciado su corazón. En el actual pueblecito de Bizeri, unos ocho kilómetros detrás de la pequeña Komana en el Ponto, prisionero y abandonado de los hombres, entregó su pura y gigantesca alma al Señor el 14 de septiembre del año 407, casi tres años y tres meses después de su segundo destierro.

PRODUCCIÓN LITERARIA

La producción literaria de San Crisóstomo es inmensa: entre los Padres de la Iglesia griega, sólo Orígenes le ha superado. Pero hay que advertir que la mayor parte de las homilías, y éstas forman la parte más extensa de sus obras, no las escribió el Santo, sino que fueron recogidas de sus labios por taquígrafos.

Podemos catalogarlas en cuatro secciones: homilías exegéticas, discursos independientes, tratados, cartas.

La lista detallada de las obras puede verse en BARDENHEWER, *o. c.*, III, págs. 335-350, o en BARDY, *o. c.*, col. 669-671.

ÉPOCA DE SU COMPOSICIÓN. —Si prescindimos de lo que escribió el Crisóstomo todavía joven en el monasterio, y de lo que escribió en los años 387 y 388, podemos señalar quizá el año 389 como el comienzo de su trabajo exegético en grande. A este tiempo parece que corresponden las 67 *Homilías al Génesis*. Siguieron los *Comentarios a los salmos 4-12, 43-49, 108-117, 119-150* (4). Aquí entran también los *Comentarios a Isaías* hasta el cap. 8, 10, y otros sueltos al mismo Isaías, junto con pocos más al Antiguo

(3) *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, vol. II.

(4) Cfr. BAUR, "*Der Ursprüngliche Umfang des Kommentars des hl. Joh. Chrysostomus zu den Psalmen*", en *Chrysostomica*, págs. 235-242, Roma, 1908.

Testamento. No mucho después debió de comenzar el *Comentario a San Mateo* con las 90 homilías, que generalmente se coloca en el año 390. Al rededor del año 391 compuso las 88 *Homilías al Evangelio de San Juan*. Después de éste lo más probable es que lo primero que comentó de San Pablo fué la *Carta a los Romanos;* luego las dos cartas a los *Corintios* y la de los *Gálatas*. En los últimos años de su permanencia en Antioquía escribió los *Comentarios a las cartas a Timoteo, a Tito, a los Efesios*, y, según parece, *a los Filipenses*. Las demás obras las compuso ya de obispo en Constantinopla, o sea, las doce *Homilías a los Colosenses* en el 399 o cerca; las 16 *Homilías a las dos cartas a los Tesalonicenses* y las 55 a los *Hechos de los Apóstoles*, probabilísimamente en el año 400. De las 34 *Homilías a la carta a los Hebreos* aún no es posible afirmar nada con certeza: lo más probable es que tuvieran origen o en Constantinopla o en el destierro.

EDICIONES. — De las obras *completas* hay tres ediciones: la del jesuíta Fronton du Duc (París, 1609), la del anglicano Henry Savile (Eton, 1612) y la del maurino Bernardo de Montfaucon (París, 1718). Esta última pasó al texto de Migne, a excepción de las noventa homilías a San Mateo, que las tomó Migne de la edición de las mismas hecha por Field (Cambridge, 1839). Sin embargo, aún queda mucho por hacer en punto a crítica textual, de modo que apenas si ha comenzado una investigación sistemática de los muchísimos manuscritos. (Así escribía en 1913 CHRIST, *o. c.*, pág. 1.226. Desde entonces no parece haberse hecho cosa mayor; cfr. STEIDLE, *o. c.*, § 53).

Además de las dichas ediciones de todas las obras, existen algunas diversas ediciones críticas de obras escogidas; confróntese CHRIST, *o. c.*, pág. 1.229. Sobre los fragmentos de San Crisóstomo esparcidos en *Cadenas* y *Florilegios* se ha ocupado HAIDACHER en diversos trabajos; cfr. BARDENHEWER, *o. c.*, pág. 333. Sobre cuáles sean las obras auténticas de San Crisóstomo, cfr. BAUR, *St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain, 1907.

TRADUCCIONES. — Ya entre los años 415 y 419, apenas pasados diez años de la muerte del Santo, aparecen las primeras traducciones latinas del diácono Aniano de Celeda. A ellas siguieron en gran número traducciones en latín, siríaco, armeno, georgiano, cóptico, árabe, etiópico, antiguo eslavo, antiguo ruso, y, por

supuesto, en las lenguas modernas; cfr. BARDENHEWER, *o. c.* págs. 333-335.

Παλιγγενεσία SEGÚN SAN JUAN CRISÓSTOMO

I) «... ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.» *Tit.*, 3, 5

El texto de San Pablo en la *Carta a Tito*, 3, 5, San Crisóstomo lo entiende expresamente del bautismo: "Necesse quippe dicere est quid sit baptisma... Nam haec purgatio vocatur lavacrum regenerationis: *Salvavit enim nos*, inquit, *per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus Sancti*" (5).

En el comentario a la *Carta a Tito*, al explicar este pasaje de San Pablo, toca San Crisóstomo hermosamente y como en compendio casi todas las ideas que son de valor para nuestra investigación: "Papae! quam eramus in nequitia demersi, ut non possemus purgari, sed regeneratione opus haberemus! hoc enim est regeneratio. Sicut enim in domo ruinam minante, nemo fulcrum apponit, neque veteri aedificio aliquid addit, sed illa a fundamentis dissoluta, sic superna erigit et renovat: ita et ille fecit: non enim aedificio adiunxit, sed a fundamentis erexit. Hoc enim sibi vult illud "Et renovationis Spiritus Sancti"; ab imo ad summum novos effecit. Quomodo? Per Spiritum... Si enim adeo desperatos, ut denuo generari oporteret ac per gratiam servari, nihil habentes boni, tamen salvos nos fecit, multo magis in futuro hoc faciet" (6). Pero como aquí están expuestas las ideas con demasiada concisión, he creído necesario revolver algo más las obras del Santo Doctor para ver su pensamiento con mayor claridad y encontrar tal vez otros aspectos nuevos, que aquí no apunta.

Naturalmente que no he podido estudiar todas las obras del Santo, sino sólo aquellas en las que me parecía poder hallar algo más inmediatamente relacionado con el fin que pretendo. Éstas han sido las siguientes: *Homilías o Comentarios a los salmos 44, 90, 123; in Joan.*, hom. 24, 25, 26, 27, 53; *in Act.*, hom. 4, 40;

(5) *Catech. I, 2 ad illuminandos.* PG. 49, 225. (En el texto latino de Migne se lee: "... vocatur, lavacrum"... Pero la coma no existe en el griego, y el sentido la excluye.)

(6) *In epist. ad Titum ad h. l.* PG. 62, 691. 692.

in Rom., hom. 10, 11, 12, 13, 14; *in II Corinth.*, hom. 3, 10, 11; *in Gal.*, cap. 2, 4; *in Eph.*, hom. 4, 5; *in I Thes.*, hom. 11; *in Tit.; De Sancta Pentecoste*, hom. 1, 2; *De baptismo Cti. et de Epiphania; ad illuminandos catecheses*, 1. 2; *ad Neophytos.*

De ninguna manera desearía afirmar haber estudiado tan a fondo y bajo todos sus aspectos las obras mencionadas, que no se me hayan pasado algunas o quizás muchas cosas inobservadas. En realidad más de una vez me ha faltado el tiempo, y me he tenido que contentar con un examen parcial e imperfecto.

No obstante ser pocos los escritos de San Crisóstomo que he consultado, creo poder afirmar que bastan para conocer en lo esencial el pensamiento del Santo exacta, aunque no plenamente. Por una parte, los pasajes estudiados son suficientemente importantes y numerosos para lograr determinar un modo concreto y definido de pensar; y por otra parte, pertenecen a muy diversos períodos de la vida de San Crisóstomo, de suerte que excluyan un cambio esencial en su manera de ver, tanto más que es cosa reconocida la invariabilidad de las principales ideas y sentimientos que se advierte en San Crisóstomo desde sus primeras hasta sus últimas obras (7).

El criterio en la investigación no ha sido difícil de fijar, pues que el mismo Santo entiende explícitamente el texto *Tit.*, 3, 5, del bautismo (8), y por otra parte, lo interpreta de una regeneración y renovación plena que obra en el hombre el Espíritu (9). Por consiguiente, para determinar el pensamiento de San Crisóstomo acerca de la παλιγγενεσία en *Tit.*, 3, 5, he escogido aquellos pasajes en los que habla directamente del bautismo o aquellos en los que al menos se ve claro por todo el contexto que se refiere a esa regeneración por el Espíritu, que él mismo nos ha descrito en su comentario directo a *Tit.*, 3, 5 (10). Por este camino espero que este su magistral comentario directo a *Tit.*, 3, 5, quedará ilustrado con mayor claridad y plenitud de ideas.

Para entender con precisión los textos de San Crisóstomo que vamos a aducir, hay que notar, ante todo, que unas veces emplea el Santo las expresiones compuestas παλιγγενεσία, ἀναγέννησις,

(7) Cfr. NEANDER, *Der hl. Joannes Chrysostomus*, pág. 80, nota 1. Berlín, 1858.

(8) *Catech. I ad illuminandos.* PG. 49, 225; cfr. más arriba, pág. 101.

(9) *In epist. ad Titum ad h. l.* PG. 62, 691. 692; cfr. más arriba, pág. 101.

(10) *Ibid.*

γεννηθῆναι ἄνωθεν; otras veces—y éstas son las más—dice sencillamente γέννησις, γεννηθῆναι.

¿Qué colorido dan a la idea esas partículas componentes?

Y comenzando por la última, el mismo San Crisóstomo nos refiere una doble interpretación al comentar la respuesta del Señor a Nicodemo: «ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν», dice: "Illud desuper (ἄνωθεν), quidam, "de coelo" (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) dicunt significare; alii vero "a principio" (ἐξ ἀρχῆς)" (11). ¿Qué quiere decir ese "a principio", o como se expresa en el original «ἐξ ἀρχῆς»? Varias son las interpretaciones que encuentro en el *Thesaurus linguae graecae* de STEPHANUS, a saber: "A principio, ab initio, denuo, ab integro. Interdum parallele ponitur cum πάλιν (iterum, rursus, retro, retrorsum) et αὐθύς (rursus, iterum, retro)" (12). San Crisóstomo no nos dice en qué sentido prefiera él personalmente entender ese «ἄνωθεν». En sus obras quizá emplee γεννηθῆναι ἄνωθεν en el sentido "de coelo", o sea, generación celestial; yo, ciertamente, no he encontrado un pasaje semejante, pero la idea esta de generación llevada a cabo por Dios, o que confiere una vida celestial, o que nos abre el cielo, y otras semejantes que pueden estar comprendidas en el concepto de "generación celestial"; esta idea, digo, es familiar al Santo Doctor, como aparecerá por lo que más tarde se dirá (13). Por lo demás, este ἄνωθεν, que con frecuencia leemos en San Crisóstomo, significa a veces lo mismo que ἐξ ἀρχῆς en el sentido de πάλιν; así, por ejemplo: "At cur inquies, si peccata nobis omnia lavacrum remittit, non lavacrum remissionis peccatorum, non lavacrum purgationis, sed lavacrum regenerationis vocatur? Quia non solum nobis peccata remittit... sed ita id praestat ac si denuo (ἄνωθεν) generati essemus. Etenim nos *denuo* (ἄνωθεν) creat, et format, non ex terra rursum effingens, sed ex alio elemento, aquarum scilicet natura, creans; non enim vas simpliciter abstergit, sed totum conflat *denuo*. Nam quae absterguntur, etiamsi accurate mundentur, qualitatis vestigia et sordium reliquias retinent; quae vero in conflatorium immittuntur, et a flamma renovantur, omnem deponentia maculam, ex camino educta,

(11) *In Joan. Homil. 24* (alias 23), 2. PG. 59, 146.

(12) STEPHANUS, *o. c.*, I, 2.°, 2109 C - 2110 B; 6, 87 B - 89 B; I, 2.°, 2452 D - 2453 C.

(13) Cfr. v. c. *In Joan. hom. 25* (al. 24), 1. MG. 59, 148. 150; *In II Cor. hom. 11*. MG. 61, 475.

eumdem, quem prorsus nova, splendorem emittunt. Quemadmodum si quis auream statuam..." (14). Como se ve, la versión latina traduce *denuo* el ἄνωθεν. Y realmente con razón, si se atiende al contexto y a la comparación que continúa el párrafo trascrito, en la que vuelve a salir la misma palabra ἄνωθεν. Lo mismo parece deberse deducir del paralelismo: "nos denuo (ἄνωθεν) creat... sed totum conflat denuo" (πάλιν). Además, San Crisóstomo emplea en el mismo contexto sin titubear παλιγγενεσία y ἄνωθεν γεννηθῆναι: "Nam si omnes mortui sunt, et omnes resurrexerunt, atque ita mortui sunt, ut peccati tyranni eos condemnabat; resurrexerunt autem per regenerationis (παλιγγενεσίας) lavacrum et Spiritus Sancti renovationem... Nam carnalis illa vita interiit: ac desuper in Spiritu geniti sumus (ἄνωθεν ἐγεννήθημεν), atque aliam vitae rationem... novimus" (15).

También encontramos, aunque más rara vez, la palabra compuesta ἀναγέννησιν; así, p. ej., *In Eph.*, hom. 4, 3 (16). Ahora bien; la partícula ἀνα, tanto por el frecuente uso en palabras compuestas (17) como por el contexto en San Crisóstomo, se puede traducir rectamente por la sílaba *re:* fuimos primero engendrados a una vida natural, después somos *re*generados a otra vida mejor; así, p. ej., en *In Eph.*, hom. 4, 3 (18). De modo que ofrece el mismo sentido que πάλιν (19), si bien πάλιν tiene quizás un sentido más amplio (20).

Réstanos por ver el color que da a la palabra γέννησις la partícula πάλιν. Puesto que πάλιν significa *iterum, rursus, denuo*, y a veces *retro, retrorsum* (21), se ofrece la cuestión de si παλιγγενεσία tiene en San Crisóstomo sencillamente el sentido de una generación nueva o diversa de otra, p. ej., de la natural, o si entraña un sentido que podríamos llamar retrospectivo, o sea,

(14) *Ad illuminandos catech.*, I, 3. MG. 49, 227.
(15) *In II Cor. homil. 11*, 1. MG. 61, 475.
(16) MG, 62, 34.
(17) Cfr. STEPHANUS, *o. c.*, I, 2.°, 302 B.
(18) MG. 62, 34.
(19) MG. 61, 475.
(20) Que ἀνα signifique lo mismo que αὖθις sería claro si se pudiese tener por genuina la lección que nos da el fragmento de San Crissóstomo, tal como se ha conservado en la catena a *Joan.*, 3, cual la refiere SUICERUS, *Thesaurus*, I, 244; pero parece que no se puede admitir esa lectura como original: cfr. *Dict. de la Bible*, Suppl. I, 1202.
(21) STEPHANUS, *o. c.*, 6, 87 B - 89 B.

de una generación que otorga una vida que ya se tenía antes y que se había perdido. Ambos sentidos incluye el πάλιν en San Crisóstomo: el sentido sencillo de una vida diversa lo hallamos, p. ej., en el siguiente paso: "Nam si omnes mortui sunt, et omnes resurrexerunt, resurrexerunt autem per *regenerationis lavacrum* (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας) et Spiritus Sancti renovationem; iure dicit "Neminem" fidelium "novimus secundum carnem". Etsi enim in carne sunt, quid tum? Nam carnalis illa vita interiit: ac *desuper* in Spiritu geniti sumus, atque *aliam* vitae rationem *aliumque* vitae statum, nimirum eum qui in coelis est, novimus" (22). El sentido que hemos llamado retrospectivo nos sale muchas veces al paso: p. ej., *Ad illumin. catech.*, I, 3 (23), donde desarrolla el Santo la bellísima comparación de la estatua de oro "rubigine foedata et denuo conflata".

Pero lo más ordinario es que emplee San Crisóstomo simplemente γέννησις o γεννηθῆναι, lo cual, sin embargo, en modo alguno excluye que tales palabras expresen el colorido de las compuestas, por más que esto no se pueda deducir sino del contexto; así recurre γέννησις con el sentido πάλιν sencillamente, en *In Joan.*, hom. 25 (al. 24), 1. 2 (24); con el sentido retrospectivo de πάλιν en *In Joan.*, hom. 26, 1 (25).

Supuestos estos prenotandos sobre los términos que emplea San Crisóstomo, hora es que nos acerquemos a conocer el pensamiento mismo del Santo Doctor, del cual los términos arriba estudiados no son sino el ropaje.

En el bautismo tiene lugar una verdadera y propia generación. Esta es la verdad fundamental que nos enseña San Juan Crisóstomo de diversos modos que no dejan lugar a duda alguna: "Obtemperemus itaque ipsi [Dei sententiae, τῇ ἀποφάσει τοῦ Θεοῦ]. Nam quae illa quae non erant produxit, de eorum natura loquens fidem meretur. Quid igitur illa dicit? Id quod efficitur esse *generationem*. Quod si tibi quispiam dixerit, Quomodo? ex Christi sententia os eius obstrue, quae magna claraque est demonstratio" (26). Lo mismo prueban los paralelismos que esta-

(22) *In II Cor.*, hom. 11, 1. MG. 61, 475.
(23) MG. 49, 227.
(24) MG. 59, 149. 150.
(25) MG. 59, 153.
(26) *In Joan.*, hom. 25, 2. MG. 59, 150. 151.

blece San Crisóstomo entre otras generaciones maravillosas y ésta del bautismo (27).

Esta generación no sólo se designa con esta palabra tan clara de *generación*, sino además con otras que expresan aún con más viveza la misma idea: "Nos autem omnes, et sacerdotes et idiotae, et principes et subditi, sic precari [h. e. Abba, Pater] iussi sumus, et hanc primam emittimus vocem, post mirabiles illos *natales* (μετὰ τὰς θαυμαστὰς ὠδῖνας ἐκείνας), post *novam et stupendam incunabulorum legem* (τὸν ξένον καὶ παράδοξον τῶν λοχευμάτων νόμον)" (28). A veces usa el término τόκος o λοχεία (29). "Quod est matrix embryoni, hoc est aqua fideli: *in aqua* enim *fingitur et formatur*... Sed quod in vulva formatur, tempore opus habet; in aqua vero non sic, sed uno temporis momento fiunt omnia..." (30).

¿Quién opera esta admirable generación? *La Santísima Trinidad:* "Quomodo ergo spiritualis per baptismum generationis... rationem darem poterimus?... nam et angeli huic generatione adfuere... Adfuerunt illi, nihil efficientes, sed ea quae fiebant solum videntes. Pater, Filius et *Spiritus Sanctus omnia operatur*" (31). Sin embargo, muchas veces, y las más de las veces, se atribuye al Espíritu Santo: "*Quod natum est ex Spiritu*, spiritus est. Videm Spiritus dignitatem? Nam Dei opus ille efficit. Supra dicebat, Ex Deo nati sunt; hic vero dixit ipsos a Spiritu gigni..." (32). El cual Espíritu Santo es verdadero Dios (33), que procede del Padre y del Hijo: "Illud vero, "Qui a Patre procedit", ostendit ipsum omnia accurate nosse, quod etiam de seipso dicit Christus: "Scio unde venio, et quo vado" et hic de veritate [περὶ ἀληθείας] loquens. "Quem ego mittam." Ecce non Pater solus, sed etiam Filius mittit" (34).

El Espíritu Santo de tal manera engendra en el bautismo a

(27) *In Joan.*, hom. 26, 2; 27, 1. MG. 59, 155. 157. *Ad illumin. catech.*, I, 2. MG. 49, 225.

(28) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 2, 3. MG. 60, 526. 527.

(29) *In Joan.*, hom. 25, 1. MG. 59, 149. Cfr. *in Joan.*, hom. 26, 1. MG. 59, 153.

(30) *In Joan.*, hom. 26, 1. MG. 59, 153.

(31) *In Joan.*, hom. 25, 2. MG. 59, 150.

(32) *In Joan.*, hom. 26, 1. MG. 59, 154.

(33) Cfr. *De Sancta Pentecoste*, hom. I, 4. MG. 50, 458; *ibid.*, II, 1. 2. MG. 50, 464. 465; *in II Cor.*, hom. 8, 3. MG. 61, 457.

(34) *In Joan.*, hom. 77, 3. MG. 59, 417. Esta interpretación da Juzek, *Die Lehre des hl. Joh. Chrysostmus über den hl. Geist*, Der Katholik, 93 (1913), 320.

los hombres, que los hace hijos adoptivos de Dios (35): "Nam quod Filius per seipsum ea possit, quae in baptismate cum Patre potest, atque etiam Spiritus Sanctus, clare dictum audi... Videamus quoque Spiritum hoc ipsum facientem. Ubinam?... "Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum..." (36).

Esta adopción no es sólo una expresión honorífica, sino que es una realidad, al contrario de lo que fué para los judíos: "Deinde quia haec dignitas [adoptionis praerrogativa] Iudaeis quoque data fuerat: nam ait... probat deinde quantum sit inter illum et hunc honorem discrimen. Etsi enim eadem ipsa nomina sint, inquit, at non eaedem res... [aquí una larga enumeración]. Apud Iudeos verbi tantum honos erat adoptio; hic autem res ipsa sequitur, purgatio per baptismum, Spiritus donum, aliorum bonorum largitio..." (37). Todavía continúa este tema el Santo en la misma homilía bajo otro aspecto, a saber, cómo no llamaban los judíos Padre a Dios en sus oraciones, y cómo lo llaman los cristianos (38).

Y si esta generación no sale fuera de la esfera de la adopción, ni llega a ser una generación según la naturaleza divina del Espíritu, esto proviene de que nuestra natividad de Dios no es como el nacimiento del Unigénito, de la substancia del Padre, sino que nacemos del Espíritu según la gracia: "Quod natum est ex Spiritu, spiritus est; id est, Qui natus est ex Spiritu, spiritualis est.

---

(35) Sería capital saber si San Crisóstomo prueba la divinidad del Espíritu Santo por esta su actividad.

(36) *In Jon.*, hom. 78, 3. MG. 59, 424. — N. B. En el pasaje citado de MG. hay una nota *c* que dice: "Alii ἐπὶ τοῦ βήματος" en lugar de "in baptismate". Sin embargo, el sentido es claro que se refiere al bautismo, pues en el contexto toda la fuerza probativa está precisamente en la fórmula del bautismo; así dice al comienzo de la columna citada: «Διὰ τοῦτο καὶ ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἡ Τριὰς παραλαμβάνεται... Καὶ γὰρ ὁ Πατὴρ...», y en nuestro texto repite en perfecto el mismo verbo: «παρείληπται» ἐν τῇ μυσταγωγία. Que μυσταγωγία se refiere al bautismo lo prueba el sentido obvio del contexto que acabo de indicar. Ni faltan indicios de este sentido de μυσταγωγία en la literatura patrística, pues emplean esta palabra para significar la iniciación en los sacramentos S. Iren., Eus., S. Cirilo de Jerus. (cfr. SOPHOCLES, *o. c. in h. v.*), y lo que es más, Dídimo Alejandr. en el libro I *De Trinitate* (MG. 39, 304 B) habla de μυσταγωγίᾳ τοῦ φωτίσματος, o sea, del bautismo (cfr. SOPHOCLES, *o. c. in h. v.*). Toda esta argumentación se confirma por el último texto que cita el Santo, o sea, "Sed abluti estis, sed..." (*I Cor.*, 6, 11).

(37) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 2. MG. 60, 525. 526.

(38) *Ibid.*, hom. 14, 3. MG. 60, 527.

Generationem quippe hic non secundum substantiam dicit sed secundum honorem et gratiam" (39). "Nam si Nicodemus audita generatione, non illa ineffabili [Trinitaria, sc.], sed hac generatione secundum gratiam..." (40). "Cum enim dixisset [Iesus] de baptismate, et de illa quae in terra fit secundum gratiam generatione, volens de generatione illa sua arcana et ineffabili loqui..." (41); de manera que lo que de físico (42) pone en nosotros esta generación es un don creado (43) o gracia (44): "Quid sibi vult illud, Spiritus una cum spiritu testatur? [sc. "Idem Spiritus testimonium perhibet spiritui nostro, quod simus filii Dei"] Paracletus, inquit, cum dono nobis dato: non enim doni tantum vox est, sed etiam Paracleti, qui donum dedit: ipse enim per gratiam nos ita loqui docuit..." (45). "Non enim sic mundus est clarus oriente radio, ut anima illustratur et splendidior fit a Spiritu gratiam suscipiens" (ἀπὸ τοῦ Πνεύματος δεξαμένη χάριν; y con otros: τὴν παρὰ τοῦ Πνεύματος...) (46); y este don o gracia se llama espíritu de adopción: "Et unde constat, inquies, nos factos esse filios Dei? Dixit modum unum, quia Christum induimus, qui est Filius: dicit et alterum, quia Spiritum adoptionis accepimus... Non enim potuissemus illum appellare patrem, nisi prius facti fuissemus filii. Si igitur pro servis liberos, pro parvulis adultos, pro alienis heredes ac filios fecit gratia (ἡ χάρις); annon absurdum et admodum ingrati animi sit, hac omissa redire ad ea quae relicta sunt a tergo?" (47).

Esta gracia del Espíritu Santo, que es para nosotros una lám-

(39) *In Joan.*, hom. 26, 1. MG. 59, 154.

(40) *In Joan.*, hom. 24, 3. MG. 59, 147.

(41) *In Joan.*, hom. 27, 1. MG. 59, 157.

(42) Para afirmar que según San Crisóstomo esta generación pone en nosotros algo físico, argumento de modo parecido al que emplea para hacer la misma afirmación según la Sagrada Escritura LANGE, H., *De Gratia*, n. 380, pág. 274. Freiburg i. Br., 1929.

(43) ¿Cree San Crisóstomo que el Espíritu Santo está οὐσιώδης en el alma del bautizado? Así lo afirma PETAU, *Dogmata theologica*, t. III, lib. 8, cap. 6, n. 4, citando un texto del Santo en su homilía cuarta a los *Hechos de los Apóstoles* (MG. 60, 45). Hay además otros pasajes en San Crisóstomo que parecen indicar la distinción entre el Espíritu y el don, y afirmar que ambos están en el alma. Pero me es ahora imposible entrar en la cuestión, por demás interesante.

(44) No me parece que San Crisóstomo distinga siempre exactamente entre Χάρις y Χάρισμα.

(45) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 3. MG. 60, 527.

(46) *Ad illuminandos catechesis*, II, 1. MG. 49, 233.

(47) *In epist. ad Galatas in h. l.* (sc. 4, 7). MG. 61, 657.

para en la noche sin luna de esta vida (48), es verdadera gracia elevante: "Haec itaque omnia abundantiam gratiae Paulus vocavit, ostendens nos pharmacum accepisse non modo par vulneri, sed etiam sanitatem, pulchritudinem, honorem, gloriam et dignitates longe naturam nostram superantes" (49).

Pero aunque se llame y sea gracia del Espíritu Santo, es, sin embargo, gracia que proviene de la abundancia de gracia de Cristo hombre: "Deinde describens eius pulchritudinem dicit: "Diffusa est gratia in labiis tuis..." Quae est autem haec gratia? Per quam docuit, per quam fecit miracula. Gratiam hic dicit, eam quae venit ad carnem: "Super quem", inquit, "videris Spiritum descendentem tanquam columbam, et manentem super ipsum, is est qui baptizat" [*Jo.*, 1, 33]. Omnis enim gratia effusa est in illud templum... Sed illic quidem est integra et universa gratia: in hominibus autem parum quid, et gutta (ῥανίς) ex illa gratia. Propterea non dixit: "Do Spiritum", sed "Effundam de Spiritu meo super omnem carnem" (*Joel*, 2, 28). Hoc itaque evenit. Omnis enim orbis terrarum accepit ex illo Spiritu... Quantum terrae sol respicit, tantum pervasit haec gratia: et haec gutta ac stilla Spiritus implevit universum orbem terrarum scientia. Per eam signa fiebant, omnium peccata solvebantur... Tot dona in tot gentes, quae in baptismo suscepta est gratia, in universum terrarum orbem extendit" (50).

Una tal gracia, a la vez que nos hace hijos adoptivos de Dios, nos constituye también en hermanos del Unigénito: "Abundantiam gratiae. Non modo enim quantum opus erat ad peccatum tollendum ex gratia illa accepimus, sed multo amplius. Nam a supplicio liberati sumus, et nequitiam omnem exuimus, ac primo regenerati, resurreximus, sepulto vetere homine; redempti sumus et sanctificati, atque in adoptionem adducti, iustificati, ac fratres Unigeniti effecti, et coheredes..." (51). De tal manera nos unimos a Cristo por la regeneración, que Él se puede llamar nuestras primicias: "... tunc [in principio] iussit illum [hominem] imperare piscibus et bestiis, nunc [in nova creatione hominis] supra

(48) *In I Thes.*, hom. 11, 1. MG. 62, 461. 462.

(49) *In Rom.*, hom. 10, 2. MG. 60, 477.

(50) *Expositio in Ps. 44*, 2. 3. MG. 55, 185. 186. Cfr. *In Joan.*, hom. 78, 3. MG. 59, 424, 6.ª et 5.ª lin. a calc.

(51) *In epist. ad Rom.*, hom. 10, 2. MG. 60, 477.

coelos primitias nostras assumpsit" (52). En una palabra, por la regeneración de que venimos hablando, Cristo se ha hecho para nosotros todas las cosas: "... habes enim maximum indumentum, habes mensam spiritualem, habes gloriam superne, et omnia tibi Christus factus est, et mensa et vestimentum et domus et caput et radix" (53).

Pero no es sólo el Espíritu quien interviene en esta generación; también el agua tiene su parte, como la tuvo en la primera creación del hombre, cuando hizo el Señor con agua y tierra el barro del que formó al hombre: "...alio modo gigni homines volo: novum procreationis modum affero. Formavi ex terra et aqua... Non ultra ex terra et aqua efformare volo, sed ex aqua et Spiritu" (54). El oficio del agua es ser para el fiel lo que es para el embrión el seno materno: "Quod est matrix embryoni, hoc est aqua fideli: in aqua enim fingitur et formatur... Sed quod in vulva formatur, tempore opus habet; in aqua vero non sic, sed uno temporis momento fiunt omnia" (55).

La razón última de porqué se necesite el agua para nuestra regeneración es una misteriosa representación de lo que se realiza en el hombre por medio del bautismo: "Quid ergo opus est aqua? Hoc iam dicam ut occultum mysterium vobis aperiam... Divina celebrantur in hoc symbolo: sepultura, mortificatio, resurrectio, vita, et haec simul fiunt omnia. In aqua enim tamquam in sepulcro caput immergentibus nobis, vetus homo sepelitur ac demergitur totus: deinde nobis emergentibus, novus exsurgit" (56).

Cosa rara puede parecer que un elemento material, como es el agua, tenga eficacia para aportar algo a la sublime generación espiritual del hombre; quien pretenda querer entender esto, debería primero explicar cómo pudo en la creación del hombre formarse un cuerpo humano: "Quod si quis interroget, quomodo

(52) *In Joan.*, hom. 25, 2. MG. 59, 150. Donde hay que notar que si se considera el empleo que hace San Pablo de la palabra ἀπαρχή para designar a Cristo (cfr. *I Cor.*, 15, 20. 23), y el contexto de San Crisóstomo, no cabe duda que el Santo Doctor habla de Cristo. Ahora bien; si nosotros no estuviéramos unidos con Cristo por la regeneración, no tendría sentido ese pasaje de San Crisóstomo.

(53) *Ad illuminandos catechesis*, II, 2. MG. 49, 233.

(54) *In Joan.*, hom. 25, 1. MG. 59, 149.

(55) *In Joan.*, hom. 26, 1. MG. 59, 153.

(56) *In Joann.*, hom. 25, 2. MG. 59, 151.

ex aqua? interrogabo et ego illum, Quomodo ex terra? quomodo lutum [in creatione hominis] varias in partes distributum est? quomodo unius speciei erat illud quod subiectum est? Terra tantum erat; quae autem ex illa facta sunt, diversae sunt speciei [más claro en el texto original: πῶς τὸ μὲν ὑποκείμενον μονοιδὲς (γῆ γὰρ ἦν μόνη) τὰ δὲ ἐξ αὐτῆς γενόμενα ποικίλα καὶ παντοδαπά;]. Unde osa, nervi, arteriae, venae? unde membranae, vasa organica, cartilagines, tunicae, hepar, splen, cor? unde pellis, sanguis, pituita, bilis? unde tot operationes? unde varii colores? haec enim non ex terra vel luto proficiscuntur" (57).

Lo que es engendrado del Espíritu Santo y del agua es algo nuevo, tan completamente nuevo, que debe llamarse nueva creatura: "Non modo nos a supplicio liberavit [Unigenitus Dei Filius], sed vitam largitus est priori longe clariorem; in alium nos mundum induxit, aliam condidit creaturam: Si qua enim in Christo nova creatura (*II Cor.*, 5, 17) inquit. Quare nova creatura? Audi ipsum: Nisi quis natus fuerit ex aqua et Spiritu, non poterit intrare in regnum Dei" (58). "Itaque si qua in Christo nova creatura." Si quis ipsius fidem (59) amplexus est, inquit, ad alterum opificii genus venit [εἰς ἑτέραν ἦλθε δημιουργίαν]: etenim superne per Spiritum genitus est" (60).

Tan nueva creatura, repito, como fué nueva creatura el hombre al ser formado por primera vez de la tierra, pues ambas son una creación de la nada: allí, porque el hombre aún no existía; aquí, porque lo que existía ha muerto, o sea, el hombre viejo, para que salga el hombre nuevo: "Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus. Vide quid ipse dicat: regenerationem [τὴν ἀναγέννησιν] hic subindicat. Revera alia est creatio: ex nihilo producti sumus ad hoc ut essemus [ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθημεν]. Quod eramus prius, mortui sumus, hoc est, homo vetus; quod prius non eramus, facti sumus. Recens ergo est

(57) *In Joan.*, hom. 25, 1. MG 59, 149.

(58) *In Joan.*, hom. 26, 1. MG. 59, 153.

(59) Que San Crisóstomo no concibe regeneración mediante la sola fe sin el bautismo, aparece claro, v. c. de *In Joan.*, hom. 53, 1. MG. 59, 293; *In ad Rom.*, hom. 11, 5. MG. 60, 490.

(60) *In epist. II Cor.*, hom. 11, 2. MG. 61, 475.

creatio priore melior et praestantior: nam ex illa quidem, ut viveremus; ex hac autem ut bene viveremus effectum est" (61).

El término de esta creación de la nada es todo el hombre: "Et ut a principio totum [hominem] formavit, sic et nunc totum ipsum creat." [Καὶ καθάπερ ἐξ ἀρχῆς ὁλόκληρον (τὸν ἄνθρωπον) ἔπλασεν, οὕτω καὶ νῦν ὁλόκληρον αὐτὸν δημιουργεῖ] (62). Todo el hombre, tanto en cuanto al alma, cuyos afectos todos quedan domeñados por el bautismo: "Sic et Christiano nihil lucri accedet, si fidem et baptismi donum habeat, sed omnibus sit affectibus subditus; maior enim sic contumelia erit et maius dedecus... Quanto graviore putatis supplicio plectetur is, qui Filium Dei conculcaverit? Et iure quidem merito: nam per baptisma, inquit, omnes tibi animi affectus subdidi" (63). Proviene esta sujeción de que ante la gracia del Espíritu se quedan paralizados de terror: "Omnia enim quae ab illo erant [sc. a Spiritu], perfecta sunt: neque enim peccatum pugnat contra legem mentis nostrae, neque captivam illam ut ante efficit; sed omnia quae penes ipsum erant, cessavere solutaque sunt, passionesque repressae sunt metuentes ac trementes Spiritus gratiam" [más expresivo en el original: ... ἀλλὰ πάντα ἐκεῖνα πέπαυται καὶ καταλύεται, καὶ κατέπτηχε τὰ πάθη δεδοικότα καὶ τρέμοντα τὴν τοῦ Πνεύματος Χάριν] (64). Tanto en cuanto al alma, digo, como en cuanto al cuerpo: "Vos autem non estis in carne, sed in spiritu? (*Rom.*, 8, 9). Quid ergo? non erant in carne, sed incorporei ambulabant? ecqua ratione haec esse possint? Viden illum carnalem vitam subindicasse? Et cur non dixit: Vos autem non estis in peccato? Ut disceres Christum tirannidem peccati non exstinsisse tantum, sed etiam carnem leviorem [κουφοτέραν] et spiritualiorem fecisse: non naturam mutando, sed illam ceu alis quibusdam instruendo. Ut enim ferrum diu in igne versans, igneum evadit, in propria manens natura: sic et fidelium et spiritum habentium caro demum in illam transfertur efficientiam, tota spiritualis effecta, undique crucifixa, et cum anima quasi alis instructa: quale erat corpus eius qui haec dicebat. Quapropter... delectabatur... in fame..." (65). De hecho, nues-

(61) *In epist. ad Eph.*, hom. 4, 3. MG. 62, 34. Cfr. *ibid.*, hom. 5, 3. MG. 62, 40.
(62) *In Joan.*, hom. 25, 2. MG. 59, 150.
(63) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 5. MG. 60, 490.
(64) *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 7. MG. 60, 517.
(65) *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 7. 8. MG. 60, 518.

tro cuerpo antes era como un caballo indómito, y, por otra parte, torpe; por el bautismo nos lo ha hecho el Señor gobernable y ligero: "Ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate litterae. Quid autem sibi vult? Necesse est enim illud aperire, ut ne, cum in locum inciderimus, turbemur. Cum peccavit Adam, inquit, corpusque eius factum est mortale atque passibile, multaque naturalia damna accepit [πολλὰ ἐλαττώματα ἐδέξατο φυσικὰ], equus molestior et effrenis factus est [βαρύτερος καὶ δυσήνιος ὁ ἵππος κατέστη]: at Christus veniens, per baptisma leviorem [κουφότερον] illum nobis reddidit, ala Spiritus illum excitans [τῷ πτερῷ διεγείρων τοῦ Πνεύματος]" (66).

Esta es precisamente la razón porque exige el Señor más perfección en el Nuevo Testamento de la que exigió en el Antiguo: "... at Christus veniens, per baptisma leviorem illum [equum corporis nostri] nobis reddidit, ala Spiritus illum excitans. Ideo non eadem nobis et priscis illis stadia sunt, quandoquidem non ita facilis tunc cursus erat. Ideoque ille non modo postulat, ut a caedibus puri simus, ut illis praeceptum erat, sed etiam ab ira; neque... neque... Non enim est littera damnans, id est, lex vetus, sed spiritus adiuvans. Ideo apud priscos illos si quis virginitatem coleret, res mira prorsus erat; nunc autem ubique terrarum sparsa res est; tunc... nunc... (67).

De aquí se deduce también la superioridad del cristiano con relación al diablo, y cómo el cristiano no es vencido por éste sino por su propia cobardía y dejadez: "Adiutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit coelum et terram. Vidisti auxiliatoris virtutem? vidisti potentiam? Ipsa etiam insidiarum adminicula sustulit. Hoc etiam anagogice acceperit quispiam de diabolo et de genere hominum. Ostendit quippe quomodo eripuerit et eius sustulerit insidias: hoc enim factum est ex quo dixit discipulis: "Ambulate super serpentes et scorpiones, et super omnem potestatem inimici" (*Luc.*, 10, 9). Non enim est amplius apertum bellum, nec ex aequo instructa acies; sed ille quidem iacet pronus et procumbens, tu autem stas erectus, ex alto eum feriens: ille quidem enervatus, tu vero robustus et validus. Qui fit ergo ut saepe vincat? Hoc fit ex nostra ignavia, ex socordia eorum

(66) *In epist. ad Rom.*, hom. 12, 3. MG. 60, 498. 499. Cfr. *ibid.*, hom. 13, 7. MG. 60, 517.

(67) *In epist. ad Rom.*, hom. 12, 4. MG. 60, 499.

qui dormiunt. Si velis itaque resistere, non audet tecum instructa acie confligere. Quod si vincit dormientem, id non illius potentiae, sed tuae tribuendum est negligentiae... Non solum enim hostis tuus factus est imbecillior: sed etiam tuum maius est auxilium. Compressa est carnis exsultatio, peccati ablata est sarcina, gratiam Spiritus accepisti, quae habet vim unctionis (Πνεύματος ἔλαβες χάριν, ἀλείμματος δύναμιν)... Carnem fecit tibi morigeram (εὐήνιον), arma tibi donavit..." (68).

Ni es cosa extraña que el bautismo renueve al hombre aun en cuanto al cuerpo, pues que la causa de que el caballo de nuestro cuerpo se volviera torpe e indómito fué el pecado de Adán: "Ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate litterae... Cum peccavit Adam, inquit, corpusque eius factum est mortale atque passibile, multaque naturalia damna accepit, equus molestior et effrenis factus est..." (69).

Ahora bien; en el bautismo quedamos limpios de los pecados: "Talem maculam [legalem] Iudaeorum lavacrum emundabat; at gratiae lavacrum non talem, sed eam, quae vera immunditia et animam et corpus inficit" (70). "Ac quemadmodum scintilla mediam in pelagi voraginem incidens, statim exstinguitur et evanescit, aquarum vi demersa; sic et omnis humana nequitia (πᾶσα πονηρία ἀνθρωπίνη), cum in piscinam divinorum fluentorum inciderit, citius faciliusque quam scintilla demergitur et deletur. At cur, inquies, si peccata nobis omnia lavacrum remittit, non lavacrum purgationis, sed lavacrum regenerationis vocatur? Quia non solum nobis peccata remittit, neque solum delicta purgat, sed ita id praestat, ac si denuo generati essemus" (71).

Y no sólo quedamos limpios de algunos pecados, sino de todos: "Neque vero quae post baptismum scripta sunt [in libro iudicii] tantum delentur; sed etiam quae ante lavacrum scripta fuerant, illa omnia baptismi aqua et Christi cruce delentur, sicut et Paulus ait... Vides quo pacto deletum fuerit illud chirographum? neque deletum tantum, sed etiam diruptum est, cum illud crucis clavi consciderint, sic ut inutile redderetur" (72). "Haec enim

(68) *In Ps. 123*, 2. MG. 55, 355. 356.

(69) *In epist. ad Rom.*, hom. 12, 3. MG. 60, 498; cfr. el mismo ejemplo en la pág. 113.

(70) *Ad illuminandos catechesis*, I, 3. MG. 49, 226.

(71) *Ad illuminandos catechesis*, I, 3. MG. 49, 227.

(72) *De Sancta Pentec.*, hom. 1, 6. MG. 50, 462. 463. Cfr. *Ad illumin. catech.*, I, 3. MG. 49, 226.

duo maxime ineffabilem eius amorem ostendunt: quod pro inimicis passus sit, et quod pro inimicis mortuus, per baptismum integram peccatorum veniam largitus sit" (73).

Y de tal manera quedamos limpios de los pecados, que no resten vestigios ningunos de habernos sido borrados: "Docet autem et alius quidam [propheta vel scriptor sacer], quonam pacto deleantur, ita dicens... (*Prov.*, 15, 27): non tantum delentur, sed etiam purgantur, sic ut nec ullae reliquiae maneant deletionis" (74).

Es más; por el bautismo morimos completamente al pecado: "Quid autem est mortuos esse peccato?... Hoc enim semel fecit baptisma; nos peccato mortuos reddidit" (75). "Qui enim mortuus est", inquit, "iustificatus est a peccato". De omni homine hoc dicit, quod quemadmodum qui mortuus est, a peccando demum desistit, mortuus cum iaceat: sic qui ascendit a baptismo. Quia enim illic semel mortuus est, oportet ut omnino mortuus peccato maneat" (76). De modo que sin bautismo no hay tal muerte al pecado: "Nam si ideo venit, ut tolleret peccatum mundi, et si non potest exui peccatum nisi per lavacrum, necesse est non credentem veterem habere hominem. Nam qui non vult sese per fidem morti tradere et sepulturae, cum veteri homine morietur, et illo migrabit, peccatorum poenas daturus. Ideo dicebat: "Qui non credit, iam iudicatus est", non solum quod non credat, sed etiam quia cum prioribus peccatis abit" (77).

Un tan generoso perdón de los pecados se obtiene sin trabajo, sin sudor, sin buenas obras de nuestra parte: "Verum illa quidem [peccata quae ante baptismum scripta fuerant] gratia et benignitate virtutis Christi crucifixi cuncta deleta sunt; quae vero post baptismum commissa sunt, multo indigent studio (σπουδῆς), quandoquidem neque secundum est lavacrum, sed lacrymis indigent nostris, poenitentia, confessione... sic etiam post baptismum delentur peccata, multo cum labore et fatigatione" (78). "Non tantum enim dixit: "Abluti estis", sed etiam, "Sanctificati estis, iustificati estis". Quid hac re mirabilius, quod sine labore, sudore

(73) *In Joan.*, hom. 27, 1. MG. 59, 158.
(74) *De Sancta Pentecoste*, hom. 1, 6. MG. 50, 462.
(75) *In epist. ad Rom.*, hom. 10, 4. MG. 60, 480.
(76) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 1. MG. 60, 485.
(77) *In Joan.*, hom. 53, 1. MG. 59, 293.
(78) *De Sancta Pentecoste*, hom. 1, 6. MG. 50, 463.

bonisque operibus iustitia pariatur? Talis est enim divini doni benignitas, ut sine sudoribus iustos efficiat" (79). "Non enim dixit, Merces bonorum operum vestrorum; sed, "Gratia Dei", ostendens illos non per seipsos liberatos esse, neque debitum accepisse, neque mercedem vel retributionem laborum, sed haec omnia per gratiam facta fuisse. Itaque hinc excellentia est, non modo quod liberaverit, nec quod ad meliora transtulerit, sed quod nec laborantes, nec fatiscentes" (80).

La razón de esta tan fácil remisión de los pecados está en que es el mismo Jesucristo quien hace esa muerte al pecado, que tiene lugar en el bautismo: "Duas ergo hic [*Rom.*, 6, 5] ait mortificationes, duasque mortes; et aliam quidem a Christo factam esse in baptismate, alteram vero a nobis fieri oportere per subsequens studium. Nam quod priora peccata sepulta fuerint, ex illius dono factum est; quod autem post baptismum peccato mortui maneamus, id studii nostri opus esse debet, etsi videamus Deum in hisce nos multum iuvare. Baptisma enim non modo priora delicta delere potest..." (81).

Tal muerte a los pecados es, en general, condición necesaria para la regeneración, pues que si no fuésemos plenamente purificados de los pecados en el bautismo, no podríamos recibir el Espíritu: "Hinc ostenditur magnum dogma, quod qui baptizantur, perfecte a peccatis purgentur. Nisi enim purgarentur, Spiritum non acciperent, non statim charismatibus dignarentur" (82). Y sin esta condición tampoco lograríamos hacernos amigos del Unigénito, puesto que de otro modo no es posible contraer la amistad: "... nam hoc est admirabile, non solum quod amicus effectus sit [Unigenitus], sed etiam quod sic amicus. Sic, quomodo? Peccata ipsis remittens; nam aliter amicitia contrahi non poterat..." (83).

Y en el bautismo no sólo morimos al pecado, sino que somos

---

(79) *Ad illumin. catech.*, I, 3. MG. 49, 226.

(80) *In epist. ad Rom.*, hom. 12, 2. MG. 60, 496.

(81) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 1. MG. 60, 483.

(82) *In Act.*, hom. 40, 2. MG. 60, 284. — N. B. Por otra parte, no podemos ser libertados del pecado sin la eficiencia del Espíritu: "... nam si non esset in nobis Spiritus Sanctus, quomodo isti, qui hac sacra nocte illuminati sunt, a peccatis liberari potuissent? Non enim absque Spiritus efficacitate possumus a peccatis liberari, quod quemadmodum doceat Paulus audite..." *De Sancta Pentec.*, hom. 1, 3. MG. 50, 457. 458.

(83) *In epist II Cor.*, hom. 11, 2. MG. 61, 477.

justificados: "Nos quidem pollicemur vobis ostendere, omni fornicatione (84) puros esse eos, qui ad lavacrum accedunt; verum oratio nostra plus demonstravit, scilicet non modo puros, sed etiam sanctos iustosque factos esse. Non tantum enim dixit: "Abluti estis", sed etiam, "Sanctificati estis, iustificati estis" (85). Ni sólo justificados, sino que somos hechos la misma justicia, e incluso la justicia de Dios mismo: "... ut et nos efficiamur, non iusti, sed iustitia ipsa, atque adeo Dei iustitia" (86). La razón es que somos justificados, no por méritos nuestros, sino por gracia; "... ut et nos efficiamur, non iusti, sed iustitia ipsa, atque adeo Dei iustitia. Dei enim ipsa est, cum non ex operibus (nam in iis nullam labem inveniri necesse esset), sed ex gratia, quae peccatum omne prorsus delet, iustificamur" (87).

Por su parte, la justicia está necesariamente unida con la vida: "Ubi autem est iustitia, ibi vita et infinita bona necessario consequuntur; sicut ubi est peccatum, ibi mors quoque est" (88). De manera que la justicia es raíz: "Iustitia enim plus est quam vita, quandoquidem radix vitae est" (89), y es causa de la vida: "Deinde auditorem adstringens, et vitae causam dicit et probationem affert: haec vero est iustitia" (90).

Enriquecidos con esta vida, somos restituídos a la hermosura primitiva que Dios había puesto en nuestra naturaleza: "Etenim nos denuo creat [lavacrum regenerationis], et format, non ex terra rursum effingens, sed ex alio elemento, aquarum scilicet natura creans; non enim vas simpliciter abstergit, sed totum conflat denuo... Quemadmodum si quis auream statuam, tempore, fumo, pulvere, rubigine foedatam, denuo conflaverit, eam nobis purissimam atque fulgentem restituit: sic et naturam nostram Deus, peccati rubigine foedatam multoque affectam delictorum fumo, illa pulchritudine destitutam, quam ipsi ab initio indiderat, denuo conflavit, et in aquas ceu in conflatorium iniiciens (καὶ καθάπερ εἰς χωνευτήριον ἐμβαλών τὰ ὕδατα) et pro igne Spiritus gratiam immittens, hinc renovatos, cum solaribus radiis

(84) "Interpres vetus legit, *omni iniquitate*, et melius, ut videtur." [Nota del Edit. MG. 49, 226.]
(85) *Ad illuminandos catech.*, I, 3. MG. 49, 226.
(86) *In epist. II ad Cor.*, 11, 3. MG. 61, 479.
(87) *In epist. II ad Cor.*, 11, 3. MG. 61, 479 (en griego, 478).
(88) *In epist. ad Rom.*, hom. 10, 2. MG. 60, 476.
(89) *In epist. ad Rom.*, hom. 10, 2. MG. 60, 476.
(90) *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 8. MG. 60, 519.

splendore decertantes educit, contrito veteri homine, novo autem splendidiore, quam vetus erat, condito (91) (τὸν μὲν παλαιὸν συντρίψας ἄνθρωπον, νέον δε κατασκευάσας τοῦ προτέρου λαμπότερον)" (92).

La vida a la que somos regenerados, es la vida eterna, o sea, tal que no tendrá fin: "Ex quibus omnibus liquet, ea quae perficiebantur, ad aliam meliorem vitam pertinere, et ad statum numquam terminandum" (93). "Quinam ergo eratis? Mortui et perditi pernicie nullo modo emendabili: non erat enim qui opem ferre posset. Et quinam ex illis mortuis facti estis? Viventes vita immortali. Et cuius opera? Per eum, qui omnia potest Deus" (94).

Esta vida inmortal la poseemos y la vivimos ya actualmente: "Viden quomodo alia quidem data ostendat [*Rom.*, 6, 22], alia in spe esse? Atque ab iis, quae data sunt illis, fides conciliatur; a sanctificatione, vita confirmatur. Nam, ne diceres omnia in spe esse, iam te fructum tulisse ostendit; primo quod a nequitia et a talibus malis liberatus sis, quorum memoria pudorem affert; secundo, quod servus sis iustitiae; tertio, quod sanctificatione fruaris; quarto, quod vitam consequaris, et vitam non temporaneam, sed aeternam" (95). "Non modo quippe nos a veteribus malis eripuit, sed etiam ad angelicam vitam deduxit... atque ad vitam nos manuducens immortalem. Exspectemus igitur illam viventes; multi enim qui spirare et incedere videntur, miserabilius iacent quam mortui" (96).

Si comparamos entre sí los dos estadios de esta vida, hemos de decir que lo que tenemos aquí son las primicias de aquella perfecta gloria que obtendremos después de la muerte: "Non solum autem, sed et ipsi primitias Spiritus habentes..." (*Rom.*, 8, 23): hoc est, futura iam gustavimus. Etsi enim quis omnino lapideus fuerit, ea quae data sunt satis sunt ad illum excitandum, ut a praesentibus absistat, et ad futura advolet: duplici de causa, et quod magna sint dona, et quod haec tot et tanta primitiae sint. Nam si primitiae tantae sunt, ut per illas a peccatis liberemur,

(91) Sería interesantísimo estudiar si cree San Crisóstomo que la naturaleza reparada ha salido ganando con relación a la naturaleza tal cual estaba antes de la caída de Adán.

(92) *Ad illumin. catech.*, I, 3. MG. 49, 227.

(93) *In Joan.*, hom. 25, 2. MG. 59, 150.

(94) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 3. MG. 60, 487.

(95) *In epist. ad Rom.*, hom. 12, 2. MG. 60, 495. 496.

(96) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 4. MG. 60, 489.

atque iustitiam et sanctificationem consequamur...; totum illud cogita quantum sit... "Ingemiscimus", inquit, non praesentia incusantes, sed maiora desiderantes... id est, perfectam gloriam. Nunc enim in occulto nostra sunt usque ad extremum halitum... Nam ut ne haesites, dum frequenter gloriam audis, et nihil clare nosti, ex parte futura aperit, corpus tibi immutans, et cum ipso creaturam totam" (97).

Es más, la resurrección a la vida, que nos da en la tierra el bautismo, es causa de la futura resurrección: "Deinde ut fide dignum sermonem constituat, alteram ostendit resurrectionem, quae ante illam hic facta est, ut a praesenti futurae fidem habeas. Cum dixisset enim, nos complantatos fore resurrectioni, addit: "Hoc scientes, quod vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati"; simul et causam et demonstrationem futurae resurrectionis ponens. Nec dixit, Crucifixus est, sed, "Simul crucifixus est", proxime admovens baptisma cruci" (98). "Si enim complantati sumus": plantationis nomine fructum eius in nobis subindicans. Sicut enim corpus sepultum in terra fructum orbis salutem attulit, ita et nostrum in baptismate sepultum fructum tulit iustitiam, sanctificationem, adoptionem, innumera bona: feret etiam demum resurrectionis donum" (99).

Y lo que aún es mucho más, la misma gloria futura ya está en nosotros, aunque todavía oculta: "Deinde quia futuram illam [gloriam] dixit, ostendit illam iam esse: non enim dixit, Ad eam quae futura est, sed Ad futuram quae revelanda est, utpote quae nunc quidem sit, sed occulta: quod et alibi clarius dicebat: "Vita nostra abscondita est cum Christo in Deo" (100).

¿Pero de dónde le viene en último término al bautismo el poder conferir todos estos dones? De la muerte y de la cruz de N. S. Jesucristo: "Cum dixiset enim maximum per baptisma collatum hominibus ese beneficium, addit huius causam, neque illam minorem, scilicet per crucem. Quemadmodum et Paulus..." (*Cor.*, 1, 13) (101).

Y si Cristo ha muerto sólo una vez, tampoco hay segundo

---

(97) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 6. MG. 60, 531.

(98) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 1. MG. 60, 485; cfr. *In II Cor.*, hom. 10, 2. MG. 61, 468.

(99) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 1. MG. 60, 484.

(100) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 4. MG. 60, 529.

(101) *In Joan.*, hom. 27, 1. MG. 59, 158; cfr. *In epist. ad Rom.*, hom. 10, 1. MG. 60, 475.

bautismo: "Si enim non secundo moritur [Christus], secundum lavacrum non est: si secundum lavacrum non est, cave ne ad peccatum declines" (102).

Por tanto, una vez que hemos sido regenerados y hechos dignos de participar tales misterios, llevemos una vida decente y correspondiente a don tan grande: "Talibus ergo dignati mysteriis, vitam tanto dono dignam exhibeamus, optimum institutum (πολιτείαν ἀρίστην)" (103). Una vida, en una palabra, como la que conviene a hijos de Dios: "Non enim potuissemus illum [Deum] appellare Patrem, nisi prius facti fuissemus filii. Si igitur pro servis liberos, pro parvulis adultos, pro alienis heredes ac filios fecit gratia; annon absurdum et admodum ingrati animi sit, hac omissa, redire ad ea quae relicta sunt a tergo?" (104).

Y si es verdad que sin el Espíritu no podemos salvarnos: "Omnes quidem resurgent, sed non omnes ad vitam, sed alii ad supplicium, alii ad vitam (*I Cor.*, 15). Ideo non dixit, Suscitabit, sed "Vivificabit", quod maius resurrectione erat, et iustis solum datur. Atque huiusce honoris causam apponens, addidit, "Propter inhabitantem Spiritum in vobis". Itaque si dum vivis, Spiritus gratiam eieceris, neque illam salvam habens decesseris (καὶ μὴ σώαν αυτὴν [τὴν χάριν] ἔχων ἀπέλθῃς), omnino peribis etiamsi resurrexeris" (105); ni podemos ser buenos sin el mismo Espíritu: "Quod enim non potuisti in lege, inquit, hoc nunc poteris, recta nempe incedere, et sine offensione, si Spiritus opem obtineas..." (106); pero no obstante esto, no estemos confiados en que ya hemos recibido en el bautismo al Espíritu Santo, porque podemos llegar a perder este Espíritu y la dignidad que nos ha sido conferida en el sacramento de la regeneración: "Ne enim lavacri dono confisi, subsequens vitae institutum negligerent, dicit, te, etiamsi baptismum acceperis, neque postea Spiritu ducaris, collatam dignitatem et adoptionis praerrogativam perdidisse. Ideo non dixit, "Quicumque Spiritum acceperunt"; sed "Quicumque Spiritu Dei aguntur": id est, quicumque per totam

(102) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 2. MG. 60, 485. — N. B. Por lo demás, San Crisóstomo explícitamente afirma que Dios perdona todos los pecados cometidos después del bautismo; cfr. *De Sancta Pentecoste*, hom. 1, 6. MG. 50, 462. 463.

(103) *In Joan.*, hom. 25, 3. MG. 59, 151; cfr. *Ad illumin. catech.*, II. MG. 49, 231-240; *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 6. MG. 60, 515.

(104) *In Gal.*, cap. 4, 1. MG. 61, 657.

(105) *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 8. MG. 60, 520 (en el griego, 519).

(106) *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 6. MG. 60, 516.

vitam ita se gerunt, "hi sunt filii Dei..." (107). Como tampoco basta la muerte al pecado que tuvo lugar en el bautismo; sino que a ésa, que es causa de la muerte permanente a los vicios: "Varia quippe sunt mortis genera. Est quippe mors corporis... Alia est mors animae... Alia, illaque laudabilis per philosophiam advenit, de qua dicit Paulus: "Mortificate membra vestra, quae sunt super terram" (*Col.*, 3, 5). Alia, quae huius causa fuit, in baptismo fit: Nam "Vetus homo noster", inquit, "crucifixus est" (*Rom.*, 6, 6); "id est mortificatus est" (108); hay que añadir de nuestra parte esta otra muerte, con la que permanezcamos muertos al pecado: "Duas ergo hic [*Rom.*, 6, 5] ait mortificationes, duasque mortes: et aliam quidem a Christo factam esse in baptismate, alteram vero a nobis fieri oportere per subsequens studium. Nam quod priora peccata sepulta fuerint, ex illius dono factum est; quod autem post baptismum peccato mortui maneamus, id studii nostri opus esse debet, etsi videamus Deum in hisce nos multum iuvare" (109).

Ambas cosas, o sea, el bautismo y la subsiguiente manera de vivir por la que son mortificados nuestros miembros, las significó el Apóstol San Pablo cuando dijo: "Simul cum Christo crucifixus sum. Vivo autem iam non ego: vivit vero in me Christus" (cfr. *Gal.*, 2, 20): "Nam dicendo "Simul cum Christo crucifixus sum", baptismum subindicat: cum vero dicit "Vivo autem iam non ego", significat sequentem vitae rationem, per quam mortificantur membra nostra. Quid autem est "Vivit vero in me Christus"? Nihil, inquit, geritur a me, quod nolit Christus" (110).

Siendo la regeneración cristiana por el bautismo una cosa tan grande, no solamente los hombres, pero ni siquiera los ángeles pueden explicar la manera con que se verifica tal regeneración: "Nam et angeli huic generationi adfuere. At vero modum explicare mirabilis illius per baptismum generationis, nemo potuerit. Adfuerunt illi, nihil efficientes, sed ea quae fiebant solum videntes" (111).

El mismo Espíritu Santo anunció de antemano esta genera-

---

(107) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 2. MG. 60, 525; cfr. *ibid.*, hom. 13, 6. 8. MG. 60, 515. 520.

(108) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 5. MG. 60, 489. 490.

(109) *In epist. ad Rom.*, hom. 11, 1. MG. 60, 483.

(110) *In epist. ad Gal.*, ad cap. 2, n. 7. MG. 61, 645.

(111) *In Joan.*, hom. 25, 2. MG. 59, 150.

ción en figuras del Antiguo Testamento y en diversos dichos de los profetas: "Etenim primi hominis formatio, necnon mulieris ex latere eductae, item steriles, et ea quae per aquas perfecta sunt, in fonte videlicet unde Elisaeus ferrum eduxit; ea quae in mari Rubro, quod traiecerunt Iudaei; ea quae in piscina, quam angelus agitabat, et quae ad Neeman Syrum spectant, qui in Jordane mundatus est: haec inquam omnia generationem et purgationem futuram, quasi in figura praenuntiabant; necnon prophetarum dicta hunc nascendi modum subindicabant..." (112).

II) «... ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ» (*Mt.*, 19, 28)

En el comentario que tiene San Crisóstomo a este pasaje de San Mateo (113) no fija su atención en la palabra παλιγγενεσία, al contrario de lo que había hecho al comentar el texto de *Tit.*, 3, 5 (114). Es fácil que en alguna o algunas de las muchas ocasiones en que suele citar y comentar los diversos textos en relación con otros pasajes, haya reparado expresamente en esta palabra; pero a mí hasta ahora no me ha sido dado encontrar tal explicación en las obras del Santo que he leído. Sin embargo, creo que podemos llegar fundadamente a conocer el pensamiento de San Crisóstomo sobre la παλιγγενεσία de *Mt.*, 19, 28, si tenemos en cuenta los siguientes datos. Como en seguida veremos, nos habla de una renovación del mundo, que tendrá lugar junto con la transformación que en el hombre obrará la resurrección; esta resurrección del hombre la coloca precisamente en el día del juicio, cuando Cristo venga al mundo por segunda vez. Ahora bien, en el comentario directo que hace a *Mt.*, 19, 28, entiende este versículo, por todo lo que parece, del juicio final; luego es obvio pensar que para San Juan Crisóstomo la παλιγγενεσία de *Mt.*, 19, 28, indica esa regeneración o renovación del mundo, tanto más que esta interpretación es la casi exclusiva entre los Padres (115).

---

(112) *In Joan.*, hom. 26, 2. MG. 59, 155.

(113) *In Mt.*, hom. 64, 1, 2. MG. 58, 609-611.

(114) *In epist. ad Titum in h. l.* MG. 62, 691. 692. Cfr. más arriba, pág. 101.

(115) Cfr. MALDONATUS, J., *Commentarii in quatuor Evangelistas*, col. 458. C.-F. Mussiponti, 1596; y a LAPIDE, C., *Commentaria in quatuor Evangelia* (ed. Padovani), t. II, pág. 118. Taurini, 1912.

Probaremos, por tanto, primero que en el comentario directo que dedica San Crisóstomo a *Mt.*, 19, 28, interpreta este texto del juicio final. Daremos después el segundo paso, o sea, estudiar qué enseña el Santo acerca de una renovación del mundo. Así tendremos—mediante el raciocinio recientemente expuesto—un comentario bien fundado a la παλιγγενεσία de *Mt.*, 19, 28.

A afirmar que en su comentario directo a *Mt.*, 19, 28, interpreta San Crisóstomo este texto del juicio final, nos inducen dos argumentos. El primero es que expresamente habla allí el Santo de Cristo juez: "Neque enim throni sedem (καθέδραν) significant: solus quippe ipse [Filius hominis] sessurus et iudicaturus est..." (116). El otro argumento, aún más claro, es que compara el juicio que harán los Apóstoles con el que harán la Reina del Sur y los ninivitas: "Quid sibi vult, illud, "Iudicantes duodecim tribus Israel"? Id est, condemnantes. Neque enim ut iudices sedebunt: sed sicut reginam Austri condemnaturam gentem illam dicebat, et Ninivitas quoque condemnaturos esse (*Mt.*, 12, 42. 41), sic et Apostoli condemnabunt" (117). Ahora bien; aunque no especifica San Crisóstomo cuándo condenará la Reina del Sur a Israel, de los ninivitas dice expresamente que lo condenarán en el día del juicio: "Hinc [sc. ex *Mt.*, 12, 43-45] ostendit, illos non in futuro tantum saeculo, sed etiam in praesenti gravissima passuros esse. Nam quia dicebat, Ninivitas insurrecturos in iudicio, et hanc generationem condemnaturos: ne ob temporis diuturnitatem id contemnerent, et negligentiores evaderent, hac in vita gravia mala ipsis subeunda statuit" (118).

Para el segundo paso que he propuesto, o sea, estudiar qué sostiene San Crisóstomo sobre una renovación del mundo, la fuente principal la he encontrado en los comentarios que hace él al texto *Rom.*, 8, 21: "quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei". Las ideas principales del Santo son las siguientes.

La "creatura" de la que habla San Pablo, es el mundo todo, el cielo y la tierra, que ni tienen entendimiento ni sensibilidad: "Haec creatura (Ἡ κτίσις αὕτη) [v. 20] admodum dolet... Itaque hic cum emphasi loquitur, et mundum totum in personam con-

(116) *In Mt.*, hom. 64, 2. MG. 58, 611.
(117) *In Mt.*, hom. 64, 2. MG. 58, 610.
(118) *In Mt.*, hom. 43, 3. MG. 57, 460.

vertit... Hos Apostolus imitatus, creaturam in personam vertit, aitque illam ingemiscere et parturire; non quod gemitum quempiam audierit, a coelo et terra emissum, sed ut futurorum bonorum immensitatem declaret" (119).

Entre el hombre y la creación—en el sentido de "creatura" que acabo de exponer—media una conexión íntima: La creación ha sido hecha corruptible por causa del hombre, es decir, que por haber recibido el hombre a causa del pecado (120) un cuerpo mortal y pasible, también la creación fué maldecida y destinada a perecer: "Quid est illud "Vanitati subiecta est"? Corruptibilis facta est. Quare? Propter te hominem. Quia enim corpus accepisti mortale et passibile, et terra maledictum accepit, ac spinas tribulosque emisit" (121). Pero en esto no se hace ninguna injusticia a la creación, ya que ha sido hecha por causa del hombre: "Quid ergo? an illi [creaturae] damnum illatum est, cum pro alio id patiatur? Minime: nam propter me facta est. Quae igitur propter me facta est, quid iniuriae accipiat, si ad emendationem meam haec patiatur? Alioquin vero (Ἄλλως δὲ) iusti et iniusti rationem ne movere quidem oportet, cum de inanimatis et insensibilibus agitur" (122).

Ahora bien; el hombre, en cuanto a su cuerpo, no perece para siempre, sino sólo durante algún tiempo; la razón es que por la resurrección otra vez el cuerpo se tornará incorruptible: "Neque vero mihi illud obicias, quo modo possit resurgere corpus, fierique corruptionis immune? Cum enim Dei potentia operatur, illud, Quomodo, non est addendum... Quia ergo communis est omnibus resurrectio, et piis et impiis, et malis et bonis hominibus, ut ne ideo putes iniustum quoddam fieri iudicium, neque dicas apud te ipsum: Quidnam hoc est? ego, qui multo labore et studio et in miseria vixi, resurgo, et Graecus, et impius, et idololatra, et qui ignorat Christum, etiam ipse resurgit, et simili honore mecum fruitur?... Etenim peccatorum quoque corpora incorruptibilia resurgunt et immortalia: sed hic honor fomentum et viaticum ipsis erit suppliciorum et ultionis: incorruptibilia

(119) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 4. 5. MG. 60, 529; cfr. *ibid.*, col. 530 al comienzo.

(120) Que esto haya sido por el pecado, claramente lo dice el Santo; p. ej., en *In epist. ad Rom.*, hom. 10, 1. 2. 3. MG. 60, 474. 475. 477.

(121) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 5. MG. 60, 529. 530.

(122) *In Rom.*, hom. 14, 5. MG. 60, 530.

enim resurgunt, ut semper urantur" (123). De la misma manera, la creación perecerá solamente por un lapso de tiempo: "Quodque etiam coelum cum terra veterascens, in meliorem sortem demum reducendum sit, audi prophetam dicentem: "Initio tu, Domine, terram fundasti... et velut amictum convolves eos, et mutabuntur" (*Psal.* 101, 26. 27). Isaias quoque eadem dicebat: "Inspicite in coelum sursum, et in terram deorsum: quia coelum tamquam fumus firmatum est, terra autem quasi vestimentum veterascet; qui autem habitant illam, ut haec peribunt (*Isai.*, 51, 6). Vidistin quomodo vanitati creatura servivit, et quomodo liberatur a corruptione? Ille quidem ait, "Quasi amictum convolves eos et mutabuntur"; Isaias vero: "Qui autem habitant eam, ut haec peribunt", non omnimodam dicens perniciem; non enim qui habitant eam homines talem interitum patientur; sed temporaneum, ac per illum ad immortalitatem transferentur, ut et creatura" (124).

Y de la misma manera que el hombre después de su ruina temporal será trasladado a la inmortalidad, así también la creación, tras una ruina pasajera, será incorruptible e inmortal, como nos acaba de decir el Santo en el pasaje últimamente citado (125). La razón es que la creación sigue la suerte del hombre: "Ut enim nutrix infantem alens regium, cum ille ad paternum imperium pervenerit, ipsa quoque simul bonis fruetur, ita et creatura, inquit...; quemadmodum et Deus creaturam incorruptione circundat, in libertatem gloriae filiorum" (126).

Por eso la creación será, por causa del hombre, inmortal: "In nullo certe laesa est [creatura]; nam propter te (διὰ σὲ) incorruptibilis rursum (πάλιν) futura est" (127). Y será inmortal la creación precisamente para gloria del hombre: "Sic et homines, quando filius cum dignitate aliqua proditurus est, servos splendidiore induunt veste in filii sui gloriam: quemadmodum et Deus creaturam incorruptione circumdat, in libertatem gloriae filiorum" (128).

Todo este proceso muestra claramente cuánto cuidado tenga

(123) *De resurrectione mortuorum*, n. 7. 8. MG. 50, 429. 430.
(124) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 5. MG. 60, 530.
(125) Cfr., entre otros pasajes, la cita que sigue inmediatamente.
(126) *In epist. ad Rom.*, hom. 14, 5. MG. 60, 530. 531.
(127) *In Rom.*, hom. 14, 5. MG. 60, 530.
(128) *In Rom.*, hom. 14, 5. MG. 60, 531.

Dios N. S. del género humano: "... ab ipsa creatione sermonem attollit..., ut ostendat quantam curam Deus gerat generis humani, et in quanto honore naturam nostram habeat" (129).

Resumiendo brevísimamente el pensamiento de San Juan Crisóstomo, podemos decir:

La παλιγγενεσία de *Tit.*, 3, 5, es una regeneración del hombre: el hombre, por los méritos de Jesucristo, es felizmente regenerado en el bautismo por el agua y el Espíritu Santo a la vida inmortal que Adán perdió, vida que comienza a vivirse ya en la tierra, pero que perfectamente se vivirá después de la resurrección del cuerpo en el juicio final.

La παλιγγενεσία de *Mt.*, 19, 28, es una regeneración del mundo: Dios renovará la naturaleza inanimada y la hará incorruptible.

La παλιγγενεσία de *Mt.*, 19, 28, no es sino el complemento de la παλιγγενεσία de *Tit.*, 3, 5, en su estadio definitivo y perfecto: la renovación e incorruptibilidad del mundo será por y para gloria del hombre, regenerado de modo ya inamisible a la vida inmortal.

B. Teodoro de Mopsuesta

SU VIDA Y ACTIVIDAD LITERARIA

Teodoro, llamado de Mopsuesta por la sede episcopal que más tarde ocupó, nació hacia el año 350 entre las profundas conmociones religiosas que por entonces agitaban a su ciudad natal, Antioquía de Siria. De familia acomodada, estudió en Antioquía bajo la dirección del retórico Libanio, en compañía de su paisano Juan, después Crisóstomo, con el que trabó una estrecha amistad. Quizá oyó también al filósofo Andragathius. Se hallaba entregado con fervor a los estudios del foro, cuando, cediendo a los ruegos de su amigo Juan, lo siguió al monasterio en el que presidía el célebre Diodoro, que comentaba a sus monjes las Sagradas Escrituras. Día y noche pasaba Teodoro sobre las santas páginas; pero después de unos meses de noviciado, se volvió al mundo a sus estudios de jurisprudencia. También esta vez las lágrimas de su

(129) *In Rom.*, hom. 14, 4. MG. 60, 529.

querido Juan y las súplicas de sus otros amigos le hicieron tornar al monasterio, no en último término para acallar los remordimientos de la propia conciencia.

Trascurridos algunos años de vida monástica, fué llamado por el obispo de Antioquía, Flaviano, y comenzó, juntamente con Juan, a trabajar con entusiasmo por la paz y la unidad de la Iglesia. Con su característico ardor y violencia, luchó contra todos los enemigos de su fe, y se vió rodeado de discípulos numerosos, entre los cuales se contaban JUAN, futuro obispo de Antioquía; TEODORETO, futuro obispo de Ciro; RUFINO, de Aquilea, y NESTORIO.

El año 392 fué consagrado obispo de Mopsuesta, y continuó luchando contra los herejes con el antiguo ardor. En los últimos años de su vida mantuvo relaciones no sólo con su discípulo NESTORIO, sino también con los seguidores de PELAGIO. Grandemente estimado y honrado en todo el Oriente, murió el año 428.

Ya en vida le habían objetado sus contemporáneos dificultades dogmáticas de no poca importancia; con todo, cuando más apareció lo pernicioso de su doctrina, particularmente en la Cristología y la necesidad de la gracia, fué al ver el uso que de sus obras hacían los herejes posteriores. Finalmente, después de haberse discutido por mucho tiempo si era lícito condenar como herética la persona de un doctor de la Iglesia después de su muerte a causa de sus escritos, fué anatematizado como hereje en el V Concilio Ecuménico, II de Constantinopla, el año 553.

Su actividad literaria fué muy grande, especialmente en comentarios a la Sagrada Escritura. Baste aquí remitir a la obra citada de PIROT, págs. 71-90, donde se hallará una relación exacta de todos ellos. Sin embargo, hasta nosotros no ha llegado sino pequeña parte de sus escritos, como era de prever dada la heterodoxia de su autor, solemnemente declarada el 553.

EL ASPECTO ESCATOLÓGICO DE LA παλιγγενεσία DEL HOMBRE SEGÚN TEODORO DE MOPSUESTA

No me propongo otra finalidad en las páginas siguientes que la de insinuar o bosquejar una comparación que se puede hacer entre SAN JUAN CRISÓSTOMO y TEODORO DE MOPSUESTA con respecto a la παλιγγενεσία. De los muchos aspectos que hemos visto en San Crisóstomo, quisiera fijarme en uno como término de

comparación; ése será el aspecto escatológico de esa regeneración o renovación del hombre; en otras palabras, la regeneración que se opera en el cristiano en el bautismo, ¿confiere al bautizado algo real ya en esta vida, algo que no sea una mera esperanza o un mero título jurídico, o, por el contrario, lo conferirá solamente en el futuro después de la muerte corporal del hombre?

No me es posible pretender ofrecer un estudio verdaderamente científico sobre Teodoro, ya que sólo he podido estudiar algunas de sus obras. Éstas han sido sus comentarios a: *Rom.*, 5, 15. 16. 17. 18. 21; 6, 3. 5. 12-14. 17; 7, 4. 5. 6. 8. 14. 17. 18; 8, 2. 15. 27; *I Cor.*, 6, 11; *Gal.*, 1, 3-5; 2, 15. 16. 20; 3, 3. 13. 14; 5, 17; *Eph.*, 1, 3. 7. 8. 13. 14; 4, 22-24; *Col.*, 3, 1; *II Tim.*, 1, 1. 2. 10; *Tit.*, 3, 5-8.

Me limitaré a investigar el pensamiento del mismo TEODORO, porque con eso sólo se ofrecerá espontánea la comparación entre él y SAN CRISÓSTOMO.

Explícitamente enseña TEODORO que en el bautismo conseguimos una vida nueva: "An ignoratis hoc, inquit, per baptismum nos cum Christo commori? Nam velut consepeliri cum eo videmur baptizati iuxta figuram quidem, ita ut nos deceat, sicuti Dominus a mortuis resurgens aliam novam vitam adeptus est, sic et ipsos post baptismum in nova quadam vita constitui, si dies nostros vita illa dignos probare voluerimus, quam nos per baptismum consecutos esse credimus" (129); "quae ergo Dei misericordia adparuit per Christi adventum et ipsi adsecuti sumus, illa quae ab eo est salute non ex operibus nostris illam adsequentes—aderat autem nobis nihil boni—sed per eius misericordiam qui per formam lavacri virtute Sancti Spiritus renovavit nos et segregavit in ditissimam [quam] nobis bonorum praestitit fruitionem, ut eius gratia iustitiam adsequi digni inveniremur, quam ex nostris operibus adsequi minime potuimus; quoniam perpetuam illam vitam adsequimur, in qua constituti liberi erimus ab omni corruptela et omni peccato" (130).

Y esta vida la conseguimos precisamente por la regeneración: "fide autem quasi iam translatos nos in futura vita videmus, et maxime adubi baptisma perceperimus (quod baptisma formam habet mortis et resurrectionis Christi), simul accipientes et Spiritum Sanctum qui in baptismate datur. Qui quasi primitiae quae-

(129) *In epist. ad Rom.*, 6, 3. MG. 66, 799 D. STAAB, pág. 121.
(130) *In epist. ad Tit.*, 3, 5-8; SWETE, II, 253.

dam sunt futurorum, eo quod ad perfectam inmortalitatem dandus est nobis Spiritus Sanctus. Ideo et regenerationis dicimus Spiritum, secundum quod et forma suae inoperationis quasi in secunda vita videtur nos regenerare" (131).

En el bautismo somos hechos también participantes del Espíritu: "Certum est autem et hoc, ait: [sc.] non posse eos qui symbolice (τυπικῶς) communionem cum morte habuerint, non obtinere etiam in eisdem operibus (ἐπ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων) resurrectionem. Recte quidem dixit illud "complantati", de mortificatione (νεκρώσεως) et vivificatione tractans: siquidem etiam plantarum proprium est ex una parte mori cum plantantur, ex alia mutari in aliud melius et multo praestantius. Et recte ex praesentibus fecit credibilia futura; nam, quia manifestum erat participasse spiritum in baptismate, quod manifeste ostendebatur ab ipsis operibus, recte ex eo quod tunc apparebat confirmavit illis quod nondum manifestum erat" (132).

Tan verdadera es esta actual participación del Espíritu, que de ella toma argumento San Pablo para confirmar la futura resurrección: "nam cum nihil sit bonum quod exaequari possit donationi Spiritus Sancti, adhuc et bonorum omnem participationem vobis non aliunde expectetis tribui; hinc et resurrectionem absecuturi, et inmortales autem mansuri..." (133); "his evidenter ostendit illud quod a nobis fuerat dictum; e contrario enim "carni" estatuit "Spiritum": nam et "Spiritum" pro resurrectione accepit et futura inmortalitate; eo quod et per Spiritum ista nobis adquiri sperantur: sicut et "carnem" sumpsit ad mortalitatem, eo quod carnem sequitur ut peccet; inmortalitatem vero, quod nequaquam possit peccare: compendiose (inquit) illud dico: in spe inmortalitatis accepistis Spiritum" (134).

Las mismas obras son testimonio de esta participación del Espíritu: "nam, quia manifestum erat participasse spiritum

(131) *In epist. ad Gal.*, 2, 15. 16; SWETE, I, 30.

(132) *In epist. ad Rom.*, 6, 3; STAAB, p. 121. MG. 66, 802. — N. B. No me ha sido posible seguir a MG. en su traducción, que supone un texto diferente del que se presenta en la edición crítica de Staab, y que además no me parece expresar bien el original griego. Mi traducción tropieza con una dificultad, y es que en la última frase el verbo ἐπιστώσατο rige un doble acusativo, objetivo τὸ μηδέπω δῆλον, y personal αὐτούς; de esta construcción no encuentro ejemplos en el *Thesaurus* de Stephanus; pero el sentido parece ser claro.

(133) *In epist. ad Gal.*, 3, 3; SWETE, I, 37.

(134) *In epist. ad Gal.*, 5, 17; SWETE, I, 98.

in baptismate, quod manifeste ostendebatur ab ipsis operibus..." (135).

Tal participación del Espíritu nos ha hecho muertos a la vida bajo la ley, y nos ha trasladado de la vida presente a la inmortal: "Renovati enim virtute Spiritus, et ab illis mutati qui fueramus, et ex praesenti hac vita ad incorruptibilem vitam translati..." (136).

Hemos recibido el espíritu de adopción, ya que llamamos a Dios con el dulce nombre de Padre: "Accepistis spiritum in filios adoptantis Dei, unde Deum patrem vocare iubemur. Manifestum enim eos qui baptismo donati sunt Deum patrem vocare iuxta illud Domini effatum: Pater noster qui es in coelis" (*Matth.*, 6, 9) (137).

Sin embargo, no lo hemos recibido aún como hijos perfectos, sino como infantes: "Haud inepte illud: Abba, Pater, cum parvulorum (νηπίων) sit patres Abba vocare. Parvuli autem erant adhuc iuxta hanc vitam (κατὰ τὸν παρόντα βίον) qui per baptismum in filios adoptati sunt, filios autem vere et perfecte se in futuro aevo futuros existimant" (138). Pues que aún no hemos recibido sino una parte de lo que se nos dará por entero más tarde: "Vocem Abba Pater adhibuit, tum ad memorandam perfectionem quae axspectatur, tum ad praesentem nostrum statum significandum, in quo velut parvuli partem tantum imperfectam bonorum consequimur (οὐχ ὁλοτελῆ τῆς μετουσίας τῶν ἀγαθῶν κομισάμενοι τὴν ἀπόλαυσιν), caetera autem speramus iuxta promissiones quae nunc factae sunt, nobis largienda esse" (139).

Hemos recibido igualmente las primicias del Espíritu: "sicut enim "carnem" causa mortalitatis accepit, eo quod nihil inmortale dicitur caro; sic et "Spiritum" causa accepit inmortalitatis, eo quod per eum expectamus exsurgentes in inmortalem illam vivere vitam, unde et "primitias" vocat illum Spiritum qui nunc nobis sed in spe tribuitur futurorum: quae futura etiam et percipiemus, perfectam Spiritus sancti suscipientes inoperationem,

(135) *In epist. ad Rom.*, 6, 3; véase la nota 132 en la pág. 129.
(136) *In epist. ad Rom.*, 7, 6. MG. 66, 807 C; STAAB, 125.
(137) *In epist. ad Rom.*, 8, 15. MG. 66, 822 D-823 A; STAAB, 136.
(138) *In epist. ad Rom.*, 8, 15. MG. 66, 823 A; STAAB, 136.
(139) *Ibid.*

sicut et ipse apostolus dicit: "non solum autem, sed et ipsi primitias Spiritus habentes..." (140).

Con la regeneración nos ha sido además concedida una renovación del sentido: "qui maxime cum Spiritus regeneratione etiam [in baptismate] sensus renovationem estis adsecuti, et veterem conversationem deponentes cum omni veteri actu secundum omnem iustitiam conversamini" (141).

Justo es, en consecuencia, que vivamos en conformidad con estas cosas: "itaque iustum est vos consentanee illis et sapere et conversari..." (142).

En estos textos encontramos con toda nitidez la doctrina de la regeneración espiritual del cristiano por medio del bautismo. Pero hay otros, íntimamente unidos y mezclados con los anteriores textos, que dan la impresión de que excluyen que estos bienes se nos conceden ya en la tierra. Apuntaremos solamente algunas ideas a este propósito.

Hemos recibido una nueva vida, pero no se nos puede llamar vivos, sino más bien cuasi vivos: "Tunc enim viventes ex mortuis erimus (143), nunc autem tamquam ex mortuis viventes vocamur, pro viribus finem illum insecuti" (144).

El pecado ha sido extinguido, pero de hecho o en realidad más tarde, ahora en promesa: "Apostoli enim ubique terrarum dictitare non cessabant: Vetera soluta sunt, mors victa est, peccatum exstinctum est, opere (ἔργῳ) quidem postea, sermone (ἐπαγγελίᾳ) autem iam nunc" (145).

Renacemos en el bautismo, pero por imitación de lo que será después: "Quamdam formam (τύπον) et figuram (σύμβολα) istorum implemus in baptismo, tradito nobis in ipso Spiritus dono velut renatis ad imitationem eorum quae tunc erunt (ἀναγεννώμενοι κατὰ μίμησιν τῶν ἐσομένων τότε). Hoc igitur dicit: Mente disciplinam nostram suscepistis, qua vos adduximus et prope tradidimus futurorum formae per baptismum: his autem

---

(140) *In epist. ad Gal.*, 3, 3; SWETE, I, 37, 38.

(141) *In epist. ad Eph.*, 4, 22-24; SWETE, I, 174.

(142) *In epist. ad Eph.*, 4, 22-24; SWETE, I, 174.

(143) Añade STAAB, *l. c.*: ὅτε καὶ τῆς ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἀποπῆς ἔξω καταστήσονται.

(144) *In epist. ad Rom.*, 6, 13. MG. 66, 802 C; STAAB, 122.

(145) *In epist. ad Rom.*, 6, 17. MG. 66, 803 C; STAAB, 123.

credentes consona operentur oportet, imitantes ea vita, ad quae figura constituti sunt" (146).

Nuestra regeneración es una figura, un símbolo del futuro: "et quod mortales sequitur ut peccent, inmortales vero effecti in futuro saeculo peccare ultra non poterimus; forma (σύμβολον) autem illius est spiritalis regeneratio quam in baptismate implere videmur (πληροῦμεν) quasi hinc iam recreati et secundum formam (τύπον) regenerati spe illorum quae et fieri expectamus; hoc dicit quoniam "non ignoratis solutum quidem esse veterem illum hominem mortalem: novus vero quidam pro illo indutus est incorruptus, in cuius formam (εἰς τύπον) illam quae in baptismate est [renovationem] percepistis..." (147).

La adopción de hijos la conseguiremos después de la resurrección: "quoniam autem filiorum adoptionem et inmortalitatem adquiremus post resurrectionem, et superius evidenter ostendimus: considerandum est autem et ex his quae hoc in loco dicta sunt, quoniam perfectio illorum quae secundum Christum sunt in futuro saeculo nobis aderit, quando et illa quae ab apostolo dicta sunt ipsis rebus vera esse monstrabuntur; interim illa ipsa in promissa accipientibus nobis in praesenti vita" (148).

San Pablo es creado apóstol precisamente con el encargo de predicar la prometida vida inmortal en el tiempo futuro: "quod dixit: "secundum promissionem vitae quae est in Christo Iesu", ad illud reddit quod dixerat "apostolus"; hoc est: apostolus creatus sum ut praedicarem promissam omnibus in futuro saeculo vitam inmortalem per Christum, qui et primus pro omnibus visus est resurrexisse" (149).

Y semejantes textos se podrían multiplicar, ya que con mucha frecuencia, al hablar del bautismo, añade que éste es τύπος o σύμβολον del futuro, y al tratar de los bienes que Cristo nos ha concedido, afirma que los poseemos ahora en esperanza.

Esto supuesto, ¿se ha de concebir el pensamiento de Teodoro de tal manera que no poseamos en realidad nada de tales bienes aquí en el mundo presente? Los textos arriba citados, por otra parte, sobre todo los que hablan de nuestra filiación imperfecta ya aquí, parecen excluir tan claramente esta hipótesis, que, de ad-

(146) *In epist. ad Rom.*, 6, 17. MG. 66, 803 C D; STAAB, 123.
(147) *In epist. ad Eph.*, 4, 22-24; SWETE, I, 173. 174.
(148) *In epist. ad Gal.*, 4, 4. 5; SWETE, I, 62.
(149) *In II epist. ad Tim.*, 1, 1. 2; SWETE, II, 193.

mitirla, se seguiría una palmaria contradicción en Teodoro, contradicción que en modo alguno tenemos derecho a suponer en un hombre de la altura intelectual de nuestro autor.

Para resolver la cuestión, es de capital importancia insinuar al menos la doctrina de Teodoro sobre la muerte y el pecado.

Hay una doble vida, una aquí en el tiempo presente, que se llama "instans": "primus homo adubi factus est, si inmortalis mansisset, praesens utique non esset vita; eo quod nec finem idem haberet vitae, inmortalis manendo: verum quia mortalis factus est per peccatum, praesens vocatur vita "instans" vita, in comparatione futurae illius vitae quam in ultimo fieri expectamus" (150); otra vida después en el futuro, que no tendrá fin: "praesentis vitae principium omnium Adam extitit: residui vero homines, omnes quicumque in praesenti vita nati esse noscuntur, communem ab illo habuerunt essentiam: ratione autem naturae, unus homo omnes sumus; ad communem enim humanitatem, tamquam membri alicuius ordinem unusquisque nostrum implere videtur: sic itaque et in futura vita illa inmortali, quae post resurrectionem erit, principium quidem vitae illius est in Christo: omnes autem qui communicamus ei et in resurrectione et in inmortalitate illa quae post resurrectionem est..." (151).

Tras este principio fundamental, viene otro no menos importante, a saber, que entre la muerte y el pecado hay una conexión íntima: Adán, por el pecado, se hizo mortal: "primus homo adubi factus est, si inmortalis mansisset, praesens utique non esset vita; eo quod nec finem idem haberet vitae, inmortalis manendo: verum quia mortalis factus est per peccatum (ἐπειδὴ θνητὸς ἐγένετο διὰ τὴν ἁμαρτίαν)..." (152), y a la vez fué causa de que nuestra naturaleza se volviera igualmente mortal: "Propterea sicut per unum hominem peccatum in mundum intravit", verbaque illa explicat dicendo: His nobis probatum est quomodo, Adamo nobis peccati et mortis auctore facto, Christus nobis peccatorum solutionem largitus est, et mortis liberationem spe resurrectionis... Sicut, ait, illius [Adami] peccatum caeteros homines mortales effecit..." (153).

(150) *In epist. ad Gal.*, 1, 3-5; SWETE, I, 7.

(151) *In epist. ad Gal.*, 3, 27. 28; SWETE, I, 57.

(152) *In epist. ad Gal.*, I, 3-5; SWETE, I, 7.

(153) *In epist. ad Rom.*, 5, 18. MG. 66, 799 A B; STAAB, 120; cfr. *In epist. ad Rom.*, 5, 13; 7, 4, etc. — N. B. Precisa más, pero en el fondo coincide KIHN, *o. c.*, págs. 173-177.

Encontrándose en esta naturaleza mortal, el hombre esencialmente está inclinado y es proclive al pecado: "Lex "spiritualis", animam scilicet iuvare et officia docere potest. Ego "carnalis", hoc est, mortalis et idcirco ad peccatum promptissimus...; ita nos propter mortalitatem nostram ad faciendum peccatum cogimur (εἰς τὴν τοῦ ἁμαρτάνειν ἑτοιμότητα καταστάντων)" (154).

Pero por medio de la participación del Espíritu resucitaremos, y con la resurrección conseguiremos, después de esta vida mortal, la vida inmortal en el cielo: "Spiritus participatione resurrectionem fieri dicit Apostolus... Spiritum vitae vocat illum, tamquam inmortalis vitae auctorem, quam tunc adipiscemur, Spiritus igitur, inquit, nobis in spem inmortalitatis datus, quem nobis fides in Christum praestitit, liberavit me a morte et a peccato. Manifestum est eum dona nobis a Christo data per ea probare quae olim peragenda erunt, quando reipsa perficientur: nam tunc liberabimur a morte, non resurgentes modo, sed etiam immortali vita donati" (155).

En esa vida no seremos en manera alguna capaces de cometer el pecado: "nam quod dixit: "in caelestibus"; hoc est, quae in caelo morantes participabimus: dixit namque futura illa bona resurrectionem, inquio, et illam quae tunc erit inmortalitatem; et quod iam ultra peccare non poterimus, sed invertibiles permanebimus in bonis" (156).

Ahora bien; por el bautismo ya resucitamos τυπικῶς con Cristo: "Cum ideo typice in illis per baptismum constitui credimus, hoc dicit, nos partem corporis Christi effectos esse per communionem iuxta resurrectionem, cuius figuras in baptismo complere videmur (διὰ τῆς κατὰ τὴν ἀνάστασιν κοινωνίας ἧς ἐν τῷ βαπτίσματι πληροῦν τοὺς τύπους ἡγούμεθα)" (157).

Unido con Cristo resucitado por medio del bautismo, paso a vivir con Él su misma vida inmortal: "eo quod in baptismate mortis quoque et resurrectionis formam (τύπον) implebant, concrucifigi dicebantur Cristo qui baptizabantur; eo quod idem per crucem mortem suscipiens et a praesenti hac vita exter factus, postquam resurrexit, inmortalem vitam sumpsit: ipsi vero secundum

(154) *In epist. ad Rom.*, 7, 14. MG. 66, 814 B; STAAB, 103, 131 (algunas variantes con respecto a MG.).

(155) *In epist. ad Rom.*, 8, 2. MG. 66, 818 C-819 A; STAAB, 133.

(156) *In epist. ad Eph.*, 1, 3; SWETE, I, 121, 122.

(157) *In epist. ad Rom.*, 7, 4. MG. 66, 806 B; STAAB, 124.

formam baptismatis in similitudinem sumus facti, spe illa quod ut et aliquando assimilemur [et] horum necessario participemur, quando communis omnium resurrectio in consummatione saeculi perficietur tempore concurrenti, sicut et in epistola quam ad Romanos scripsit dixisse videtur: "hoc cognoscentes quoniam vetus homo noster crucifixus est, ut destruatur corpus peccati; ut ultra non serviamus peccato". Hoc ergo dicit quoniam "concrucifixus sum Christo", nullam ad praesentem hanc vitam habens communionem, in qua secundum legem nos necesse sit conversari: transiens vero a praesenti vita, quasi iam in illam vitam me aestimo vivere, secundum quam etiam Christus in me vivit: qui per resurrectionem adiunctus, membrum eius (id est Christi) effectus sum, dignus corpori eius copulatus esse..." (158).

Así, pues, una vez que vivimos vida inmortal, ya no nos domina el pecado: "mortales vero cum essemus, sequebatur et ut delinqueremus, eo quod nec fieri potest mortalem aliquando posse videri sine culpa; moriens ergo pro nobis et exsurgens pro nobis donavit nobis cum participatione Spiritus inmortalem illam vitam, in qua possibile est commorantes nos liberos esse a peccato: unde bene "redemptionem" dixit, eo quod per mortalitatem tenebamur sub arcta necessitate peccatorum..." (159).

Mas como todavía somos de naturaleza mortal, estamos sujetos a no pequeña inclinación al pecado: "Dicit quidem, re ita se habente, nobis hac in vita peccandum non esse, licet mortales cum natura adhuc simus, ad malum potius feramur. Memorato peccati regno aptissime sonat illud: "Ne exhibeatis membra vestra"; regibus enim satellites exhiberi solent. Nolite igitur, ait, velut regi peccato inservire, studentes ea facere quae non oportet; studete potius Deo adhaerere..." (160).

En otras palabras, se podría decir de nosotros que mientras vivimos, nos hallamos con un pie en la vida presente y con el otro en la futura: "omnes qui in praesenti hac vita credimus Christo, quasi medii quidam sumus praesentis quoque vitae et futurae, secundum illud quidem quod mortales sumus natura, et supervenientes nobis suscipimus vertibilitates... fide autem quasi iam

(158) *In epist. ad Gal.*, 2, 20; SWETE, I, 34.
(159) *In epist. ad Eph.*, 1, 7. 8; SWETE, I, 126.
(160) *In epist. ad Rom.*, 6, 12-14. MG. 66, 802 C; STAAB, 122.

translatos nos in futura vita videmus, et maxime adubi baptisma perceperimus (quod baptisma formam habet mortis et resurrectionis Christi), simul accipientes et Spiritum Sanctum qui in baptismate datur..." (161).

Esta es la clave que nos explica por qué San Pablo ha podido decirnos que no somos vivientes, sino cuasi-vivientes, frase que nos ha sorprendido tanto al oír el comentario que de ella nos hacía Teodoro (162).

La doctrina de Teodoro muestra, en consecuencia, que, por lo que hace a la vida que obtenemos mediante el bautismo, ya aquí en la tierra se opera en nosotros algo real, puesto que ya tenemos la vida inmortal que será nuestra posesión en el cielo. Por otra parte, no es posible negar que tan constante y fuertemente insiste Teodoro en la vida inmortal del tiempo futuro, y tan rara y oscuramente en la vida inmortal que tenemos ahora, que, en concreto, aquí apenas si tenemos otra cosa que la esperanza de la vida inmortal futura. El mismo Teodoro parece confirmar esta nuestra conclusión al decirnos que en nosotros se ha extinguido el pecado, ἔργω μεν ὕστερον, ἐπαγγελίᾳ δε ἤδη (163). Y lo que aún es más chocante, el mismo poder vivir en la tierra sin pecar, da impresión de que lo atribuye a la esperanza de la resurrección: "verum quia quasi quaedam redemptio pro nobis datus est Christus, qui et eripuit nos a mortis potentia, praebuit autem nobis resurrectionis spem, cum qua et expectamus excepto omni vivere peccato" (164).

Hemos tratado hasta ahora lo que enseñaba Teodoro acerca de la nueva vida que nos da la regeneración por el bautismo. Si nos volvemos por unos instantes a considerar su pensamiento sobre los otros bienes que nos proporciona el grande y primer sacramento de la vida cristiana, encontramos que de tal modo los propone Teodoro, que se siente uno movido a pensar que no tenemos en la tierra sino la esperanza de esos bienes en lo futuro: la misma arra y don del Espíritu que se nos ha dado, la explica por promesas y expectaciones: "bene autem illud Spiritum "promissionis" vocavit, quoniam omnia bona quae expectantur in futuro saeculo adesse credentibus Spiritus Sancti participatione

(161) *In epist. ad Gal.*, 2, 15. 16; SWETE, I. 30.
(162) Cfr. pág. 131.
(163) Cfr. pág. 131.
(164) *In epist. ad Eph.*, 1, 7. 8; SWETE, I, 126.

expectantur: sicut enim et in superioribus diximus, quoniam de his quae potituri sunt promissionem accipiebant, in qua ordine primitiarum particulam quandam gratiae in praesenti vita ad confirmationem futurorum percipiebant, sicut et apostolus Romanis scribit dicens: "non solum autem, sed et ipsi primitias Spiritus habentes, et ipsi in nobis ipsis ingemiscimus filiorum adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri". unde illud et manifestius explanans adiecit: "qui est arra hereditatis nostrae"; hereditatem quidem illam fruitionem quae tunc erit vocans, eo quod et firme illis dabitur; arram vero hereditatis, donum quod accipientes, et perfectam Spiritus expectantes participationem, exiguas quasdam, sicut dixi, primitias in praesenti accipere videbantur, quod et ordinem arrae obtinere videbatur; necessarie per illud quod dabatur eis iam hinc expectantibus et illud quod perfectum est tempore sibi tribui competenti. audientes ergo vos et credentes, de futuris promissionem percepistis, et quasi quandam arram futurorum Spiritus gratiam accepistis" (165).

De por sí es clara la diferencia entre la manera de formular los pensamientos entre San Crisóstomo y Teodoro; pero permítasenos añadir este breve párrafo del Santo Doctor sobre el punto de la escatología que nos interesa: "Viden quomodo alia quidem data ostendat, alia in spe esse? Atque ab iis, quae data sunt illis, fides conciliatur; a sanctificatione, vita confirmatur. Nam, ne diceres omnia in spe esse, iam te fructum tulisse ostendit; primum quod a nequitia et a talibus malis liberatus sis, quorum memoria pudorem affert; secundo, quod servus sis iustitiae; tertio, quod sanctificatione fruaris; quarto, quod vitam consequaris, et vitam non temporaneam, sed aeternam" (166).

Si, pues, no difiere en cuanto al fondo de la doctrina de su coetáneo San Juan Crisóstomo, al menos sus expresiones dan lugar muy fácilmente a falsas interpretaciones.

Con todo, y en honor del obispo de Mopsuesta, hay que decir que, en cuanto me es dado juzgar en este ejemplo de la παλιγγενεσία que he podido estudiar, es falso que Teodoro entre a formar parte de los precursores del protestantismo en las doctrinas de éste sobre la gracia y los dones que la acompañan.

---

(165) *In epist. ad Eph.*, 1, 13. 14; SWETE, I, 132-134.
(166) *In epist. ad Rom.*, hom. 12, 2. MG. 60, 495. 496.

Quizás no dejó de tener su influencia en estas frases menos limadas de Teodoro, que hemos tenido ocasión de ver, aquello que es el defecto fundamental de ese exegeta, por otra parte de tanto mérito: me refiero a la tendencia a fiarse demasiado del propio juicio, no teniendo el debido respeto a la tradición (167).

Grande era el ardor y la fuerza de que estaba dotado Teodoro. Pero le faltaba lo que en su amigo San Juan Crisóstomo era característico; a saber: profundidad de sentimientos y paz de alma, arraigada fe y una inconmovible firmeza de carácter.

Fiado ilimitadamente Teodoro en su propio juicio y autoridad, despreciaba lo que aportaba el pasado, tenía en menos el desarrollo histórico, que une con mil hilos la teología de la época presente, como todos los campos del saber, con el pasado. En Teodoro, comentador de San Pablo, encontramos siempre al gramático y al histórico, más preocupado de descubrir el sentido literal de su texto, que de hacer gustar al alma de sus lectores la doctrina sobrenatural que contiene. Bien inferior, por cierto, en este punto a San Crisóstomo (168).

El haber descuidado algunas de las grandes características de la escuela de Antioquía, ha hecho que la Iglesia se viera precisada a condenar en más de un punto la exégesis de Teodoro de Mopsuesta. El haberlas mantenido en todo su conjunto, ha dado a la Iglesia un San Juan Crisóstomo (169).

JESÚS SOLANO, S. J.
Prof. de Teología en el Colegio Máximo de Oña

Roma, 26 de marzo de 1941.

(167) Cfr. KIHN, *o. c.*, pág. 44; PIROT, *o. c.*, págs. VIII-IX.
(168) PIROT, *o. c.*, pág. 300.
(169) PIROT, *o. c.*, pág. 199.

EXCMO. Y RVDMO. SR. DOCTOR

D. FIDEL GARCÍA MARTÍNEZ

A propósito de una opinión singular de Ripalda sobre el objeto formal de la fe

A PROPÓSITO DE UNA OPINIÓN SINGULAR DE RIPALDA SOBRE EL OBJETO FORMAL DE LA FE

I

Hemos creído siempre, y así lo hemos manifestado repetidas veces a profesores y estudiosos de ciencias eclesiásticas, que para el progreso de la teología—e igual puede decirse de las demás disciplinas sagradas—tal vez fuera conveniente prodigar menos las publicaciones de libros de texto, y orientar las actividades de profesores y teólogos hacia trabajos de estudio, de investigación o revisión de cuestiones oscuras o controvertidas, o de composición de tratados especiales de la misma.

Desde luego, los textos son necesarios; y aun cabe añadir, que quizás sea más difícil escribir un buen texto, que un tratado completo y voluminoso. Pero el objeto de los textos, más que crear ciencia, es darla a los alumnos en el estado en que, en el momento histórico, se encuentra. Eso sí, con el más ponderado acierto en la selección de las materias o cuestiones, y con las máximas claridad, precisión y trabazón lógica posibles. El modo de remediar las deficiencias que, con relación a estos extremos, pudieran advertirse en los textos conocidos, mejor que con la publicación de uno más que, corrigiendo algunas de esas deficiencias, incurrirá tal vez, por su parte, en otras nuevas y mayores; estaría, a nuestro juicio, en tomar como base alguno de esos textos conocidos, el más perfecto de ellos—esto podrían hacerlo, con especiales facilidades y ventajas, las Órdenes regulares, cada cual dentro de su escuela o familia religiosa—, y, recogiendo las advertencias y sugestiones de críticos y profesores, ir retocando, en cada nueva edición, los puntos que parecieren susceptibles de corrección o perfeccionamiento, a la vez que incorporando los últimos adelantos de la ciencia. Con lo cual, al cabo de algunos

años y con un trabajo mínimo, se habría llegado al texto, cuanto humanamente cabe, perfecto; aunque, claro está, siempre en vía de constante perfectibilidad.

De esta suerte y a la vez, podrían quedar libres, como antes indicamos, esas actividades, tan laboriosas y capaces, de teólogos y profesores, que ahora se gastan en escribir libros de texto, para poder aplicarse a trabajos originales de investigación o revisión de puntos o cuestiones determinadas de teología, o a la composición de tratados especiales, pero completos y agotadores, por decirlo así, de la materia; al estilo de nuestros grandes teólogos de la edad de oro.

Parécenos que, con esto, el progreso de la teología ganaría no poco, no sólo en aspectos fundamentales de la misma, sino en otros que pudieran parecer accesorios, pero que están pidiendo la escobilla de la revisión, que libre a la ciencia teológica de esa especie de peso muerto, incorporado a ella un buen día por un teólogo de más o menos nota—"quandoque bonus dormitat Homerus"—, y que luego, por simple copia y como por la fuerza de la inercia, ha ido pasando de unos autores a otros, tal como, por ejemplo: argumentos que no prueban, soluciones que no son tales, citas equivocadas, sentencias atribuídas a autores que ni tal pensaron... y muy frecuentemente una especie de neblina que envuelve ciertas cuestiones o conceptos, comúnmente aceptados o defendidos, pero en los que parece echarse de menos la determinación clara de los contornos o, mejor quizás, la fijación exacta del punto eje de la cuestión.

II

Algo de esto último, es decir, de esa especie de neblina o de vacilante imprecisión al fijar el punto esencial de la cuestión, parécenos observar—y vaya esto por vía de ejemplo y este trabajito como ensayo de esa revisión, que en el dilatado campo de la teología cabría hacer a otros con más vagar y facultades—en la historia teológica de la opinión de Ripalda (Juan Martínez), sobre el objeto formal de la fe en las revelaciones *promisorias*.

Esta opinión de Ripalda la refiere así Viva (1): "Ripalda,

(1) *Cursus Theologicus*. Pars Quarta: *De Fide, Spe et Charitate;* disp. I, q. I, art. IV, Patavii, MDCCIV.

disp. 2 de Fide, num. 74, singulare aliquid videtur commentus circa objectum formale fidei: docet enim primo assensum fidei, quo credimus fore quae Deus promisit, non niti sapientia Dei, nec veracitate... sed fidelitate et omnipotentia: quod probat, quia eo ipso ac Deus summe fidelis et omnipotens promittit aliquid facturum, seclusa apprehensione sapientiae ac veracitatis, possumus persuaderi futurum infallibiliter quod promisit; nam ratione fidelitatis persuademur non defuturam in Deo voluntatem efficacem boni promissi; et ratione omnipotentiae voluntatem Dei sortituram infallibiliter effectum. Docet deinde assensum fidei, quo credimus fore quae Deus decrevit, puta excidium alicujus civitatis, habere pro objecto formali non veracitatem, sed constantiam Dei et omnipotentiam, quia scilicet, positis istis attributis, revelatio essentialiter connectitur cum effectu futuro."

La referencia de Viva está bien dada, con la sola adición, en todo caso, de la observación hecha por Ripalda en el num. 83 de la misma disputación citada por aquél: "Tertio noto, si in Deo sunt promissiones obligantes ipsum ex justitia, idem de justitia dicendum, quod de fidelitate dictum est, quoad fidem earum promissionum. Nam sufficit justitia Dei conjuncta potentiae ut credamus infallibiliter futura bona a Deo promissa et creaturis ex justitia debita" (2).

No es nuestro intento someter a análisis o revisión todas las ideas o afirmaciones de Ripalda, en las secciones IX y X de su repetida disputación y en el apéndice a la misma, al tratar de razonar su opinión y de responder a las objeciones que se le hacen. Ello supondría dar a este trabajo una extensión impropia de su índole. Ir a la fijación exacta del punto esencial de la cuestión, es, tan sólo, nuestro propósito. Aun prescindiremos, para mayor brevedad y ya que lo que se diga sobre la una será igualmente aplicable a la otra, de la opinión de Ripalda acerca del objeto formal de la fe en las revelaciones *decretorias,* para ceñirnos a la por él sostenida sobre el mismo objeto en las revelaciones *promisorias.*

La opinión de Ripalda, no obstante su singularidad notada por Viva, fué aceptada por éste, aunque con la siguiente modificación: para el objeto formal de la fe en esas revelaciones *pro-*

---

(2) *De Virtutibus Theologicis sive de Fide, Spe et Caritate;* disp. II, sect. IX, n. 83, Parisiis, MDCCCLXXIII.

misorias, además de la *fidelidad*, se requieren la *ciencia* y *veracidad* divinas: "Posita locutione promissoria, nisi constet de sapientia loquentis, possumus dubitare an bene judicaverit promittendo, seu an cognoverit apte ea quae promisit; et, nisi constet de ejusdem veracitate, possumus dubitare, an revera voluerit promittere et se obligare, ut dicit; ergo possumus dubitare de eventu rei promissae; atque adeo praecisis iis attributis, non potest haberi assensus fidei firmissimus de futuritione rei promissae." Trata luego de probar, con el mismo Ripalda, la necesidad de la *fidelidad* en el objeto formal para la fe en esas revelaciones *promisorias*, y, por último, excluye, contra Ripalda, la necesidad del atributo de la *omnipotencia:* "In tantum requireretur omnipotentia, in quantum loquens posset, quatenus sapiens, scire obligationem quam contrahit promittendo et possibilitatem rei promissae; et, quatenus verax, habere verum animum se obligandi ad dandam rem promissam, et, quatenus fidelis, permanere in voluntate dandi, quin tamen deinde detur res promissa ex defectu potentiae ad dandum; sed hoc non obstat; ergo non requiritur omnipotentia. Probatur minor... eo ipso quod vult obligationem contrahere, scit etiam sibi non defore potentiam ad dandam crastina (rem promissam): aliter vel non esset summe sapiens, vel non esset summe verax..." (3).

Aún cabría una tercera variante en la opinión, y es la que parece sostener Schiffini (4); a saber: que para la constitución del objeto formal del acto de fe en esas revelaciones *promisorias* pueden bastar, indistintamente, lo mismo la *veracidad con la ciencia*, que la *fidelidad con la omnipotencia.*

Es de especial interés hacer notar la razón de la discrepancia entre Viva y Ripalda, por lo que hace a la necesidad o no necesidad de la *ciencia* y de la *veracidad*, además de la *fidelidad*, para el objeto formal de la fe en las revelaciones en cuestión. Para Viva, según aparece de su texto copiado, son necesarias la *ciencia*

(3) *Loc. cit.*, disp. I, q. I, art. IV.

(4) *Tractatus de Virtutibus Infusis*, Friburgi Brisgoviae MCMIV, disp. III, sect. II, num. 117, II: "In locutionibus autem divinis promissoriis, videtur etiam fidelitas pertinere ad formale constitutivum divinae auctoritatis in loquendo... Ex qua ratione moveor quoque, ut existimem etiam attributum divinae omnipotentiae spectare ad motivum fidei in ejusmodi locutionibus promissoriis... Haud inficior unam sapientiam et veracitatem divinam satis esse posse ad irrefragabilitatem divini testimonii constituendam, etiam in ejusmodi locutionibus promissoriis vel decretoriis. Sed hoc nihil prohibet, quominus etiam alia divina attributa id ipsum formaliter praestent."

y la *veracidad*, porque *sin éstas* no nos puede constar *de la voluntad interna de Dios de obligarse por la promesa*, y sin esto, no puede entrar en juego la *fidelidad*. Para Ripalda, en cambio, "certum est, ex sola fidelitate, sejunctim a veracitate, promissionem externam conjungi cum animo interno implendi promissum, sive antecedenti, sive consequenti promissionem, quia ad fidelitatem pertinet exequi promissum, quod absque voluntate exequendi interna mandari executioni non potest; quare certo infidelis censetur, qui cohibet omnem voluntatem internam tam antecedentem, quam consequentem exequendi promissum. Ergo sola fidelitas argumentum infallibile est voluntatis internae exequendi promissum, sive antecedentis, sive consequentis promissionem; dixi ex sola fidelitate argui voluntatem exequendi promissum sive "antecedentem", sive "consequentem" promissionem, quia forte sufficit ad fidelitatem voluntas exequendi consequens promissionem et exsecutionem antecedens" (5).

Es decir, que para Ripalda la promesa externa implica ya la obligación de *fidelidad* de cumplir lo prometido y, consiguientemente, de poner todo aquello que para la efectividad de ese cumplimiento fuere preciso: "cum verum sit quod tradidi tractatu de Contractibus, animum se obligandi in promittendo non esse divisibilem, nec distinctum ab animo exterius promittendi" (6);

---

(5) *Loc. cit.*, disp. II, apend., num. 132.

(6) *Loc. cit.*, disp. II, sect. X, num. 93. Hay que reconocer que, en esto de que la promesa externa induce ya por sí misma la obligación de *fidelidad* de cumplir lo prometido, la opinión de Ripalda ya no es *singular*, sino que va en muy buena compañía. Véase lo que dice el Cardenal Lugo (*Disp. de Justitia et Jure*, Lugduni, MDCLXX, disp. XXIII, sect. I, num. II-13): "Quando autem in his circunstantiis verba illa de se significant etiam determinate promissionem, tunc vera mihi videtur sententia Patris Vazquez, quod verba sola obligant ex fidelitate ad rem faciendam, licet defuerit in loquente animus se ex fidelitate obligandi... Ratio autem est, quia sicut veracitas in affirmando obligat ad conformanda verba externa cum mente; sic fidelitas obligat ad conformanda facta cum dictis, seu cum verbis; veracitas autem ita obligat ad conformanda dicta seu verba cum mente, ut non excuset ab hac obligatione defectus solus intentionis affirmandi... Sicut ergo veracitas obligat ad non proferendas voces significantes contrarium menti, etiam sine animo affirmandi, quia per hoc tolleretur fides et nemo alteri crederet; ita fidelitas obligat ad conformanda facta cum verbis significantibus promissionem; quia si posset exterius promitti sine animo promittendi, tolleretur omnino confidentia, et nemo alteri fidere posset, quamtumvis exterius promisisset, quia id totum potuisset facere absque animo promittendi. Ad hoc ergo impediendum necesse omnino fuit, quod verba ipsa exterius prolata, quae promissionem significant, obligarent ad fidem servandam, quocumque modo voluntarie proferantur, et ideo qui id, quod exterius promisit, non observat, infidelis ab omnibus merito reputatur et dicitur."

no siendo necesario, por lo tanto, otro atributo, una vez que conste de la existencia de esa promesa externa, para asegurar la existencia de la obligación y la voluntad de cumplirla.

Más aún; no sólo sostiene Ripalda la no necesidad de la *veracidad* para asegurar esa obligación y voluntad, sino que se inclina a creer que ni puede hacerlo, en virtud de la simple promesa: "Demum non improbo quod quidam sentiunt, non solum non esse necessariam veracitatem, ut promissio externa connectatur cum animo interno, sive exequendi promissum sive se obligandi; verum nec posse cum eo connecti, quia ejusmodi connexio est extra sphaeram et objectum veracitatis, cui solum incumbit testimonia sive asserta externa cum judicio interno conjungere. Promissio autem externa neque attestatio, sive assertio est animi interni, neque animus internus ad judicium, sed ad voluntatem spectat" (7). Y esto mismo lo sostiene Viva en cuanto al asegurar la voluntad de cumplir lo prometido: "Bene enim ista duo cohaerent, quod quis velit se obligare ad dandum aliquid, et simul nolit deinde illud dare, nec velit stare promissis... ergo potest stare sapientia et veracitas in promittendo cum infidelitate, ita ut non sit deinde danda res promissa" (8). En una palabra: la simple promesa no asegura, en virtud de la *veracidad*, la existencia de la obligación y la voluntad de cumplir lo prometido (Ripalda), ni la existencia de la voluntad de cumplir (Viva), sencillamente, porque la *veracidad* no asegura sino lo que se *afirma* o *atesta;* y la simple *promesa* no es *afirmación* o *atestación* de esa obligación o de esa voluntad (9).

---

(7) *Loc. cit.*, disp. II, apend. num. 134.

(8) *Loc. cit.*, disp. I, q. I, art. IV.

(9) Creemos sería de interés el estudio—que los límites de este trabajo no nos permiten hacer aquí—de este punto: si en las locuciones promisorias *formalmente* se afirma o atesta algo; y, caso afirmativo, qué es lo que se afirma o atesta. Es común en los autores decir, que en la locución promisoria divina se afirman dos cosas: la voluntad de obligarse o de cumplir lo prometido y la realización futura de eso prometido. Para Viva, ya vimos que sólo se afirma el ánimo de obligarse. Para Ripalda, ni lo uno ni lo otro. Sabido es cómo Santo Tomás, con Aristóteles (*In Periherm.*, lib. I, lect. VII), distingue dos clases de oraciones: las *enunciativas,* llamadas también en lógica "proposiciones", en las cuales solas *invenitur verum et falsum;* y las que llamaríamos *ordinativas*: que "non significant ipsum conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum, sed quemdam ordinem ad hoc consequentem, inde est quod in nulla earum invenitur verum vel falsum, sed solum in enunciativis". Como oraciones *ordinativas* enumera Santo Tomás: las *deprecativas,* a las que se reducen las *optativas;* las *imperativas;* las *interrogativas*, a las que se reducen las *dubitativas*

III

Resumamos en cuatro afirmaciones los puntos esenciales de la opinión de Ripalda y Viva:

a) en las revelaciones o locuciones divinas, a más de las *asertivas*, en las que se afirma una verdad o un hecho, creado o increado, posible, pasado, presente o futuro; se dan las *decretorias* y *promisorias*, en las que se manifiesta un propósito o afecto de la voluntad de Dios (10);

b) el asentimiento a la existencia de ese acto interno divino, o sea, en las revelaciones *promisorias*, a la existencia del ánimo de obligarse o de cumplir lo prometido, se funda: según Ripalda, en la *fidelidad* divina; según Viva, en la *ciencia* y *veracidad* divinas;

c) el asentimiento a la existencia futura de lo prometido se funda: según Ripalda, en la *fidelidad* y *omnipotencia* divinas; según Viva, en la *ciencia*, *veracidad* y *fidelidad* divinas;

---

y las *vocativas*. Otros añaden las *admirativas* y las *permisivas*. La cuestión, pues, podría también formularse así: ¿deben incluirse las locuciones *promisorias* entre las *ordinativas*, que no manifiestan propiamente un juicio de la inteligencia, sino una *ordenación* de esa inteligencia o de la voluntad?; en estas oraciones *ordinativas* ¿se da *formalmente* afirmación o atestación de alguna verdad?, ¿y de cuál?

(10) Ripalda, *loc. cit.*, disp. II, sect. IX, num. 74: "Locutiones externae Dei, quibus assensus nostrae fidei possunt inniti, sunt in duplici differentia: aliae sunt assertivae rerum... aliae sunt decretoriae, ut promissiones et proposita... Unde priores ad sui veritatem exigunt existentiam eventus externi; posteriores vero solam existentiam praecedentem effectus (*affectus?*) interni. Ideo locutiones aequivocae, ut dabo tibi librum, sunt verae absque eventu futuro, si promissionem significent, ubi revera existat praesens decretum dandi librum, quamvis deinde impediatur eventus absque culpa promittentis. Sunt vero falsae, si assertionem significent, ubi eventus non conformetur testimonio asserentis. Asserimus itaque, licet fides, quae innititur locutionibus prioris generis, moveatur ex veracitate et sapientia divina, caeterum non moveri ex illis fidem quae innititur locutionibus posterioris generis, scilicet promissionibus; sed ex aliis attributis, ut fidelitate, constantia voluntatis et efficacia omnipotentiae."

Viva, *loc. cit.*, disp. I, q. I, art. IV: "Denique ex dictis sequitur, quod si haec locutio divina, *dabo cras gloriam*, habeat vim locutionis decretoriae aut assertoriae, assensus fidei de futuritione gloriae nititur solum sapientiae et veracitati; si vero habeat vim locutionis promissoriae et ejus sensus sit: *promitto tibi gloriam, seu obligo me ex fidelitate ad dandam tibi gloriam;* assensus fidei de futuritione gloriae nititur etiam fidelitati; quod autem ea locutio habere possit vim vel decretoriae vel promissoriae, optime novit. Cajet, *In I. 2*, q. 88, art. I."

d) todos esos asentimientos son verdaderos actos de fe divina.

¿Qué juicio merece esta opinión de Ripalda y Viva? Que es totalmente inadmisible, por partir toda ella de una confusión fundamental, que destruye el concepto dogmático de la fe.

Podrían concederse o *transmitti* las afirmaciones *a*), *b*), *c*); podría admitirse, al menos como discutible, la posibilidad de todos esos asentimientos en virtud de esos atributos divinos distintos de la *ciencia* y la *veracidad*. El error fundamental está en la afirmación *d*). Esos asentimientos serían simplemente actos de ciencia, de ciencia teológica, si se quiere, pero no de fe divina.

Sabido es que, aun cuando *revelación*, en virtud del significado etimológico de la palabra y en su sentido más amplio, pueda abarcar cualquier género de manifestación de una verdad o cosa, hecha por medios directos o indirectos, naturales o sobrenaturales; pero en el uso técnico, por decirlo así, eclesiástico-teológico, al tratar del objeto de la fe divina, ese sentido se ha concretado al de revelación hecha, precisamente, por medio de *locución atestante* de Dios. Esta es la revelación hecha en la actual providencia por Dios a los hombres en los Profetas del Antiguo Testamento, en Jesucristo, en la palabra escrita de Dios en las Sagradas Escrituras y por el Espíritu Santo a los Apóstoles; y esta es la revelación objeto de la fe divina. Así lo han entendido siempre la tradición y el magisterio ordinario eclesiástico y el sentir del pueblo cristiano; quien, al poner en sus actos de fe, como motivo de ésta, el *porque Dios así lo ha revelado* o *porque Dios así lo ha dicho*, entiende significar lo mismo que si dijera: *porque Dios así lo ha afirmado o así lo ha atestado;* y así lo enseña hoy el consentimiento unánime de los teólogos, siendo ésta, por lo tanto, la interpretación auténtica de los documentos dogmáticos del magisterio solemne de la Iglesia—por ejemplo, de la definición de fe dada por el Concilio Vaticano, en su *Constitutio dogmatica de fide catholica*, cap. 3—; interpretación ratificada hoy por ese mismo magisterio solemne, en el *Juramento antimodernista* prescrito por Pío X, en el que la palabra *revelata* de la definición vaticana se aclara o precisa en esta forma: "dicta, *testata* et revelata" (11).

(11) DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi Brisgoviae,

Ahora bien; la opinión de Ripalda y Viva procede en el supuesto de que la existencia futura de lo prometido o del objeto de la promesa divina—y aun para Ripalda, la misma voluntad de obligarse o de cumplirlo (12)—no está por Dios *afirmada* o *atestada*. Ellos mismos conceden expresamente (13) que, si tal afirmación o atestación mediasen, serían la *ciencia* y la *veracidad* divinas las que determinarían el asentimiento a aquella existencia.

Luego, en el supuesto de Ripalda y Viva, no puede haber asentimiento de fe divina a esa existencia; porque le faltaría a esa fe su objeto propio, que es la revelación o locución *atestante* de Dios. Donde no hay *atestación* no puede haber *fe*.

¿Qué especie, pues, de asentimiento se prestaría, en el supuesto de dichos teólogos, a la existencia futura de lo prometido o al objeto de la promesa? Los motivos de ese asentimiento, puestos en forma silogística, serían:

1.ª premisa: Dios ha prometido—se ha obligado por fidelidad—a dar o hacer tal cosa;

2.ª premisa: es así que lo prometido por Dios, como fiel que es—y omnipotente, según Ripalda—, será cumplido infaliblemente;

Conclusión: luego el cumplimiento o la existencia futura de la tal cosa prometida tendrá lugar infaliblemente.

La 1.ª premisa de este raciocinio, según Viva, ha sido *afirmada* o *atestada* por Dios; es, por consiguiente, una verdad de fe divina. Según Ripalda, parece ser, más bien, una verdad unida lógicamente con el *hecho* (14) de la promesa externa de Dios, es decir, una verdad de ciencia o, a lo sumo, de teología.

La 2.ª premisa es una verdad de ciencia, derivada por el entendimiento del concepto y naturaleza de Dios, de los que deduce

---

MCMXXVIII, num. 2.145. Véase sobre este punto importantísimo: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1924; tom. 16, col. 123-134.

Sobre el valor dogmático del *Juramento antimodernista*, como profesión de fe y verdadera definición *ex cathedra*, puede verse: SCHULTES, O. P., *Archiv. für Kath. Kirchenrecht*, tom. 91, págs. 268-270.

(12) Véanse sus palabras citadas en la pág. 146.

(13) Véanse sus palabras citadas en la nota 10.

(14) Este hecho, para el mismo que recibe la promesa inmediatamente de Dios, será un hecho de experiencia sobrenatural, interna o externa, garantizado, en todo caso, por argumentos de credibilidad, que le demuestren su origen divino. Para los demás, y supuestos esos mismos motivos de credibilidad, este mismo hecho podrá ser objeto de una revelación *atestante* de Dios, como sucede con el hecho de muchas promesas que constan en las Sagradas Escrituras, al decirnos éstas que Dios prometió tal o tal cosa.

este atributo de la *fidelidad*, como los demás de ciencia, de veracidad, de justicia, de omnipotencia, etc.

La conclusión, pues, es una verdad de ciencia; en el mejor de los casos, de ciencia teológica.

Se dirá que esa 2.ª premisa, o sea, la fidelidad de Dios, es también una verdad *atestada* por el mismo Dios en múltiples pasajes de la Sagrada Escritura, así como el hecho de sus promesas; y que, por lo tanto, y según la doctrina corriente de los teólogos, de que la conclusión derivada de dos premisas reveladas es ella también revelada o *atestada* por Dios, la conclusión de nuestro silogismo es también objeto de la fe divina.

Efectivamente, así es. Pero en este supuesto, nos salimos ya del establecido por Ripalda y Viva. La doctrina esa de los teólogos, sobre la conclusión deducida de dos premisas reveladas, expresamente la sostienen también ambos (15). Mucho menos, creemos, se negarían a admitir que, por *otras* revelaciones *atestantes* de Dios, pueda constar y conste de hecho, tanto la *fidelidad* de Dios, como la existencia o verdad de sus promesas o el cumplimiento efectivo de éstas.

El supuesto en que ellos proceden y en el que procede toda esta cuestión es, si *en virtud tan sólo* de la *promesa* divina, como dato sobrenatural, puede prestarse asentimiento infalible a la realización futura del objeto de esa promesa, y qué clase de asentimiento es ese. O en otros términos: suponiendo que no existiera sino una promesa de Dios, sin ninguna otra revelación divina, qué asentimiento cabría dar, *en virtud de esa sola promesa*, tanto a la existencia de la voluntad en Dios de obligarse y cumplirla, como a la del futuro efectivo cumplimiento de la misma. Ripalda y Viva contestan que se puede dar asentimiento infalible y asentimiento de fe divina, *aun sosteniendo* el primero *que ni la existencia de esa voluntad ni la de su futuro cumplimiento están*

(15) Ripalda, *loc. cit.*, disp. VIII, sect. III: Viva, *loc. cit.*, disp. II, q. II, art. I. Más aún, podríamos añadir: siendo la segunda premisa del silogismo formulado una premisa metafísico-inclusiva, en la que el predicado es de la esencia del sujeto, bastaría, según algunos teólogos, que fuera revelada o *atestada* por Dios la primera premisa, aun sin serlo la segunda, para que la conclusión fuese ya también objetivamente revelada. (Véase, sobre toda esta cuestión: Marín Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, Valencia, 1923.) Pero adviértase, a la vez, que aunque la verdad de la conclusión revelada o *atestada* por Dios puede ser objeto de la fe divina, esa misma verdad *en cuanto conclusión deducida*, aun de dos premisas reveladas, sólo puede ser objeto de la teología.

afirmadas o atestadas por Dios; sosteniendo esto el segundo *tan sólo respecto del cumplimiento efectivo.*

Y este es el error capital, como hemos dicho, de ambos teólogos, opuesto al concepto dogmático de la fe divina (16).

En resumen: para que un asentimiento pueda decirse de fe divina, no basta que tenga por motivo un atributo cualquiera de Dios—asentimientos de esta clase los damos a cada paso en la teodicea natural y en la teología—, sino que ese atributo o atributos han de ser, *precisamente*, los que garantizan la *atestación* divina; esto es: su *ciencia* y su *veracidad.*

---

(16) Siendo el concepto de *locución atestante* tan esencial para el verdadero concepto, a su vez, correlativo de fe; juzgamos de suma trascendencia todo lo que sea mantener la precisión y nitidez de aquel concepto, en sí mismo y en todos los conceptos correlativos, limpias de confusiones y nebulosidades.

Concepto correlativo, por ejemplo, de *atestación* es el de *veracidad,* virtud que inclina a *atestar* la verdad. Cuando se habla, pues, v. gr., de la *veracidad* de nuestras facultades cognoscitivas, debe tenerse presente que se toma la palabra en un sentido completamente distinto o equívoco.

En la disputa teológica sobre si puede Dios o no puede infundir un juicio erróneo, suele invocarse, asimismo, para demostrar esa imposibilidad, la *veracidad* divina. También aquí se da al término un sentido distinto o equívoco; puesto que el conocimiento infuso, verdadero o falso, no es ninguna *atestación* divina. Si existe en Dios algún atributo que le impida infundir un error, es cuestión controvertida entre eminentes teólogos; pero que exista en Dios un atributo, la *veracidad,* que le impide la *atestación* del error, no es siquiera discutible entre católicos.

Igualmente, es cuestión digna de más detenido estudio que el que suponen las cuatro líneas que, como de pasada, suelen dedicársele en los textos de teología, la de si los milagros son, al menos en la actual providencia, verdaderas *locuciones atestantes* de Dios—*non verbis sed signis*—, como sostienen muchos antiguos escolásticos; o son *únicamente* argumentos o criterios de la revelación, como parecen opinar más comúnmente los teólogos modernos. Pero lo que no cabe, lógicamente, es sostener, a la vez, las dos teorías, como parecen hacerlo, al menos en las expresiones, muchos autores, que, por una parte, niegan al milagro el valor de verdadera *atestación,* y por otra, al tratar de su fuerza demostrativa como argumento de credibilidad, afirman ser una *atestación* divina o que haría a Dios mendaz, caso de realizarlo en confirmación de una doctrina falsa. Véase, nada más por vía de ejemplo, Beraza (*Cursus Theologicus Oniensis*: *Tractatus de Virtutibus Infusis*, Bilbao, 1929, num. 545, num. 671). Dice en el primer lugar contra Lugo: "Nam miracula... non sunt locutio Dei, sed argumenta quibus locutio Dei comprobatur." Y en el segundo: "Nec de potentia absoluta fieri posse ut verum fiat miraculum in confirmationem falsae doctrinae; sic enim Deus esset falsitatis testis... Atqui in nulla providentia potest Deus testari falsum."

Correlativo, también, del concepto de *atestación* es el concepto de mentira, que no es sino la *atestación falsa.* Donde no hay *atestación,* así como no puede haber *veracidad,* tampoco puede haber *mentira.* Por ello, creemos también convendría someter a revisión la afirmación corriente en los textos de teología moral, de que la *simulación,* o sea, el aparentar uno con *hechos* externos

IV

Hay que reconocer que la opinión de Ripalda, adoptada con alguna modificación por Viva, no ha tenido fortuna entre los teólogos. Todos, casi unánimemente, la rechazan; con lo que la sustancia de la sana doctrina queda a salvo. Pero lo que no logró, en cuanto al fondo, la confusión de conceptos de aquellos autores, parece haberlo logrado, en cuanto a cierta desorientación y como desenfoque del punto central eje de la cuestión, que se observa corrientemente—y a eso es a lo que aludíamos al principio de este trabajo—en los textos de teología, al examinar y refutar esta opinión.

---

algo contrario a lo que en él hay, es *mentira*. Verdad que muchos autores ponen alguna atenuante, como la de decir que "simulatio *revocatur, reducitur* ad mendacium" (por ejemplo, BALLERINI-PALMIERI, *Opus Theologicum Morale*, Prati, 1899, vol. II, num. 1.054; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, Friburgi Brisgoviae, MCMXL, tom. II, num. 168); o que es "*quoddam* mendacium", lo que parece insinuar que no lo es propiamente. Esto mismo parece confirmar la conclusión, que luego generalmente admiten, de que con cualquier causa, aunque leve, y aun simplemente, según algunos, no habiendo fin malo, carece de toda culpa. Si fuera *mentira* propiamente dicha, como intrínsecamente mala, con causa o sin causa sería pecado. Pero en todo ello aparece bastante confusión de conceptos. La autoridad que se alega de SANTO TOMÁS (2. 2. q. CXI, art. I), sin dejar de tener su fuerza, tal vez pudiera admitir la misma atenuante. También él dice: "Simulatio proprie est mendacium quoddam." Lo que, en todo caso, conviene poner bien en claro es que, si bien puede haber locución y locución atestante *verbis, scriptis, nutibus*, en una palabra, *signis* propiamente dichos, de cualquier clase que sean y en cualquier cosa que consistan, manifestativos *directa e inmediatamente* de la *ordinationis mentis ad alterum*, que esta es la esencia de la locución; pero que no puede darse verdadera locución *factis* simplemente, esto es, por hechos o cosas por los que, como medio objetivo y como causa por efecto, se *deduzca* la realidad o el pensamiento que los produjo. El que, al ser preguntado si está alegre, hace signo afirmativo con la cabeza, aun sin pronunciar palabra oral, ha propiamente atestado *signo;* y si realmente no estaba alegre, habría mentido. Pero el que, estando triste, pone cara alegre, del cual *facto* externo deducen los demás equivocadamente su estado interior de alegría, ese tal no ha atestado nada ni, por consiguiente, ha mentido. Ha *simulado;* y este acto podrá ser pecaminoso, por inducir a error al prójimo sin causa alguna o por otras razones; pero no será mentira.

Si las manifestaciones que se hacen *factis*, del modo que dejamos dicho, fueran verdaderas *atestaciones*, las manifestaciones que de sus atributos, sabiduría, omnipotencia, bondad, etc., nos ha hecho Dios en la creación, y ciertamente con el fin e intención de dárnoslos a conocer, serían verdaderas revelaciones divinas objeto de la fe; doctrina incompatible con la enseñada por el Concilio Vaticano, en su *Constitutio dogmatica de fide catholica*.

No podemos, dada la índole de este trabajo, explanar más detenidamente los puntos tocados en esta ya larga nota.

Los puntos esenciales de la teoría de Ripalda y Viva los resumimos ya en cuatro afirmaciones en las págs. 147 y 148. De ellos, el más importante, sobre todo desde el punto de vista de la naturaleza de la fe divina o de su objeto formal, que es el capítulo o tesis donde suelen tratar los autores esta cuestión, es el contenido en la afirmación *d*). Desde ese punto de vista, pueden considerarse como accidentales las afirmaciones *a*), *b*), *c*). Cabría conceder éstas, según ya dijimos, y permanecer intacta la naturaleza y el concepto legítimo de la fe. Pues bien; es corriente, repetimos, en los textos de teología pararse a refutar estas últimas afirmaciones, y pasar en silencio sobre la afirmación *d*). No queremos decir que la admitan. Creemos que su negación late implícitamente en el pensamiento de los autores de esos textos. Pero la confusión o desplazamiento de conceptos, introducidos por Ripalda, parece como que les ha hecho perder la visión clara del punto esencial de la cuestión, llevándolos, así y además, a utilizar para la defensa de una doctrina cierta e indiscutible, razones no tan ciertas y acaso muy discutibles.

Esas razones, formuladas ya por los anónimos *recentiores Complutenses* citados por Ripalda (17) y por el mismo Viva en los puntos en que disiente de éste, y reproducidas sustancialmente por los autores posteriores (18), vienen a resumirse en estos dos asertos: la ciencia y veracidad divinas *son necesarias* para todo asentimiento, aun a las revelaciones promisorias de Dios; la ciencia y la veracidad divinas *bastan* para ese mismo asentimiento.

---

(17) *Loc. cit.*, disp. II, apend.

(18) Véanse, por ejemplo, WICEBURGENSES, *Theologia dogmatica...*, Lutetiae Parisiorum, 1852; tom. IV, num. 145; C. MAZZELLA, *De Virtutibus infusis*, Neapoli, 1902, num. 324-325; WILMERS, *De Fide Divina*, Ratisbonae, MCMII, prop. 10; MENDIVE, *Institutiones Theologiae Dogmatico-Scholasticae*, Vallisoleti, MDCCCXCV, tom. 4, num. 183; C. PESCH, *Praelectiones Dogmaticae*, Friburgi Brisgoviae, MCMX, tom. VIII, num. 209; BERAZA, *loc. cit.*, num. 477-482. Tan sólo en un autor, no moderno precisamente, poco conocido y menos citado, FRANCISCO PALANCO, O. M. (*Tractatus de Fide Theologica*, Matriti, 1701, disp. I, q. V, num. 21), hemos visto apuntada la verdadera respuesta, o sea, la negación de la afirmación *d*) de Ripalda y Viva. De las bibliotecas que conocemos, únicamente en la del Colegio Máximo de Oña de Padres jesuítas, en la de la Universidad Pontificia de Comillas y en la *Biblioteca Nacional*, nos ha sido dado ver ejemplares de la citada obra de PALANCO, merecedora, a nuestro juicio, de más notoriedad. ¡Qué falta nos está haciendo una edición completa, a lo MIGNE o a lo RIVADENEYRA, de los teólogos españoles! ¿No podría encargarse de esta empresa cultural y patriótica el INSTITUTO TEOLÓGICO DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS?

Por el primer aserto se va contra la afirmación *b*) de Ripalda y la *c*) de Ripalda y Viva, que dicen *bastar* para ese asentimiento la fidelidad, o la fidelidad con la omnipotencia divinas. Ese aserto se funda en que, sin la veracidad divina—para prescindir ahora de la ciencia—, no nos podría constar si Dios prometía realmente con ánimo de obligarse y de cumplir lo prometido. Pero si, según la sentencia que Lugo tiene por *vera* (19), la obligación de fidelidad surge inmediatamente del hecho externo de la promesa, tendríamos ya la constancia de esa obligación por este simple hecho de la promesa, sin necesidad de intervención alguna de la veracidad; y esa misma obligación de fidelidad, ya existente en Dios, junto con la omnipotencia, nos garantizarían su voluntad de cumplir lo prometido y este cumplimiento.

Por el segundo aserto, de que *bastan* la ciencia y la veracidad, se va contra la afirmación *a*) de Ripalda y Viva y contra la *b*) de Ripalda; ya que éstos sostienen que en las locuciones promisorias no se *afirma* o *atesta* el cumplimiento efectivo de lo prometido—según Ripalda, ni aun la voluntad de cumplirlo (20)—; y claro está que la ciencia y la veracidad no bastan para garantizar sino lo que se afirma o atesta. La resolución en este punto depende de la cuestión a que aludimos en la nota 9. En todo caso, no aparece tan claro que, al decir uno, por ejemplo: *prometo hacer tal cosa*, no pueda limitar su afirmación, como quiere Viva, a lo que simplemente o de suyo parecen significar esas palabras, o sea, a la obligación y ánimo de presente, equivaliendo a éstas: *me obligo y tengo voluntad sincera de hacer tal cosa*; prescindiendo de la realización futura efectiva, que, indudablemente, es una realidad o una verdad distinta. Y si esto cabe en la locución humana, ¿por qué no en la divina? Es verdad que Dios conoce también infaliblemente esa realización futura; pero Dios no está obligado a afirmarnos todo lo que conoce, siempre que ello no esté necesariamente incluído en el significado de sus palabras. La cosa, repetimos, no aparece tan clara.

La verdadera razón, pues, fundamental y decisiva, contra la teoría de Ripalda y Viva, desde el punto de vista de la legítima naturaleza de la fe divina o de su objeto formal, está, no precisamente en rechazar la posibilidad de esos asentimientos, que ellos

(19) Véase la nota 6.
(20) Véanse sus palabras en la pág. 146.

suponen, a las promesas divinas, fundados en la fidelidad o en ésta y la omnipotencia, sino en afirmar simplemente, como ya antes dijimos, que, si esos asentimientos de hecho se dan o son posibles, no son asentimientos de fe divina, sino de ciencia o de teología.

Juzgamos casi innecesario repetir la salvedad, que ya hicimos en la pág. 150, de que, aparte de esos asentimientos de ciencia o de teología, y aun suponiendo que en las promesas divinas no se incluya ya formalmente la atestación de su objeto ni de la voluntad de cumplirlo, podrán darse—ni creemos que a esto se opondrían los mismos Ripalda y Viva—otros asentimientos de verdadera fe al objeto de esas promesas; bien en virtud de otras revelaciones explícitas atestantes, bien en virtud de la atestación implícita de ese mismo objeto, contenida en dos premisas reveladas o en una revelada y otra metafísico-inclusiva, según las diversas sentencias de los teólogos, que no es este el lugar de discutir (21).

---

(21) Pero sí habrá de permitírsenos señalar—en gracia, si no a su conexión directa con el objeto de este trabajo, sí con el fin del mismo, que es el de llamar la atención sobre la necesidad de revisión de muchas cosas que se vienen repitiendo en los textos de teología—una curiosidad, relacionada con un caso particular de esto de las conclusiones, derivadas de una mayor revelada y una menor de razón.

Es sentencia común de los teólogos y reputada como cierta, que la conclusión derivada de una universal revelada y una menor de razón, aplicativa de aquella universal a un caso particular en ella contenido, es también objetivamente revelada. A este principio general, se dice en algunos textos modernos de teología, deben ponérsele algunas excepciones. Sirva como demostración el siguiente ejemplo: *todo lo que Dios conoce como existente existe realmente* —mayor revelada en la ciencia infalible de Dios—; *Dios conoce a Pedro como existente*—menor cierta de razón (revelada, mejor diríamos nosotros, puesto que ella, a su vez, es derivada de otra mayor revelada: *Dios conoce todo lo que existe,* y de la menor aplicativa: *Pedro existe*)—; luego *Pedro existe*: conclusión, dicen, que, según el principio citado, debería ser revelada. Ahora bien: es absurdo, añaden, que tal conclusión pueda considerarse como revelada, porque entonces sería revelada para nosotros la existencia de todas las cosas que vemos. Luego aquel principio no puede ser tenido como absolutamente general. Y aquí viene el perderse en teorías un tanto difíciles, sobre la intención con que Dios pueda revelar una proposición universal: si es para que se la crea también en sus particulares, o sólo en su universalidad (SCHIFFINI, *loc. cit.*, num. 62; BERAZA, *loc. cit.*, num. 258-259. La misma teoría parecen aceptar: LAHOUSSE, *Tractatus de Virtutibus Theologicis*, Brugis, 1900, num. 53-66-68; LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Oeniponte, Lipsiae, 1939, vol. I, num. 615).

Se comprende, en efecto, que la intención *manifestada* pueda dar a los términos de una proposición un significado u otro, más restringido o más amplio. Pero es difícil entender cómo, supuesto un significado verdaderamente afirmado,

Y sea ésta la conclusión final de este modesto trabajo: la opinión, que hemos analizado, de Ripalda y Viva y algún otro raro autor debe desaparecer definitivamente de los manuales de teología, como opinión de algún modo discutible en sana doc-

en nuestro caso un significado verdaderamente universal, pueda hacer la simple intención del afirmante que su autoridad atestativa garantice o no todo el contenido de ese significado y que, por lo tanto, pueda o deba ser o no creído todo este contenido por esa autoridad. La inclusión formal de lo particular en lo universal es algo que resulta del análisis mismo conceptual, independientemente de todo elemento extrínseeco, como es la intención, de lo universal, que no es sino el conjunto o suma de *todos y cada uno* de los particulares. O realmente se atesta el significado universal de la proposición; o no. Si no se atesta ese significado universal, no hay tal proposición universal revelada. Y si realmente se atesta, no puede hacer la intención que todo él o todo lo en él incluído deje de estar garantizado por la autoridad del atestante.

Y el caso es que no hemos podido ver autor alguno, en el que se recoja la dificultad objetada por los aludidos textos modernos de teología y se le dé solución; ya que la ofrecida por Tepe (*Institutiones Theologiae*. Parisiis. 1896: vol. III, num. 695), más que solución verdadera, es una simple evasión de la dificultad. Y con todo, el sostener la generalidad absoluta del principio en cuestión, de tanta aplicación en la teología, lo juzgamos de suma importancia.

Veamos de hallar la respuesta a la dificultad formulada. Desde luego, aparece que el silogismo objetado no es tal silogismo sino en la forma material de las palabras. En el fondo es una simple falacia o petición de principio. La menor: *Dios conoce a Pedro como existente*, en tanto es verdad para nosotros los hombres, en cuanto suponemos ya la *existencia,* que vemos en sí misma, *de Pedro;* es decir, la misma conclusión que tratábamos de deducir. Nada, pues, de extraño que, al fallar el mecanismo íntimo del proceso lógico, falle la aplicación de aquel principio, que en ese proceso se fundaba. Otra cosa sería si esa menor, o sea, *el conocimiento de Dios de la existencia de Pedro*, nos constara por otra vía *lógicamente* independiente de la conclusión, o sea, de la *existencia de Pedro,* por ejemplo: por la manifestación de un bienaventurado, que viera directamente ese conocimiento en la inteligencia divina. Entonces sí habría legítimo proceso lógico; pero entonces, también, no habría dificultad en admitir la conclusión, o sea, *la existencia de Pedro,* como revelada u objeto de fe para nosotros, los hombres. En resumen: el caso objetado no es una excepción del principio general en cuestión, sino algo que no llena las condiciones esenciales para que aquél sea aplicado.

¿Y por qué en este caso falla el mecanismo lógico? Porque parece ser una ley del raciocinio humano, aun del puramente aplicativo de una proposición universal a una particular en ella incluída, el que la eficacia lógica de la premisa no pueda ejercerse sobre la conclusión, cuando la verdad de esta conclusión es ya, a su vez, supuesto lógico (como causa o, al menos, condición *sine qua non*) de esa eficacia. O, aplicando la ley a nuestro caso: porque la *virtualidad atestante,* contenida en la mayor revelada, no puede ejercer su *eficacia atestativa* sobre la particular en ella incluída, cuando la afirmación de esta inclusión —función propia de la menor aplicativa—supone ya, precisamente, la afirmación de esa misma particular.

No podemos detenernos a explanar más este punto; pero creemos basta lo dicho. Asimismo, no nos es dado estudiar algunas derivaciones o aplicaciones de la doctrina expuesta, interesantes y curiosas, que el lector inteligente podrá adivinar.

trina teológica; y la razón de esta censura está, no en este o aquel punto de vista, en estas o aquellas afirmaciones entrelazadas en la teoría, sino en que por ella se destruye, según hemos explicado, el concepto dogmático de la fe divina.

FIDEL GARCÍA MARTÍNEZ
Obispo de Calahorra y La Calzada.

JOSÉ F. SAGÜÉS, S. J.

El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino

EL MODO DE INHABITACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. Texto (*)

El dogma de la inhabitación del Espíritu Santo, de tan luminosa perspectiva para el teólogo, se le vuelve oscuridad en cuanto pretende introducirse a esclarecer los graves problemas que le suscita. A la interrogación de si la inhabitación es una simple apropiación, o más bien una función personal del Espíritu Santo, o acaso entraña una modalidad especial para cada una de las tres divinas personas, no se ha dado aún la respuesta definitiva, aunque el primer extremo haya parecido llevarse las preferencias de los doctores (1). Y la desorientación se hace todavía más laboriosa cuando se intenta descubrir el modo de realizarse la inhabitación. Si Dios llena ya todos los seres con su omnipresencia, insusceptible de cualquier variación, ¿cómo puede establecerse, sin hablar en metáfora, una nueva presencia divina en el alma? Ello parece sonar a pretensión peligrosa de hacer venir a Dios a un puesto del que estuviera ausente. Estamos, en realidad, ante un hecho esencialmente misterioso, que ha puesto a prueba largamente la agudeza intelectual de los teólogos, sin que haya llegado a encontrarse la suspirada fórmula para todos aceptable. En nuestros días esta diversidad de opiniones se ha vuelto a subrayar más aún con una enérgica acentuación de diferencias antiguas. ¿Cuál fué el pensamiento de Santo Tomás en este asunto? Como no es la primera vez que se lo explora, aunque, al parecer, sin acertarse con el objetivo (2), estas líneas no tienen más ambición que la de contribuir a dar con tan codiciado hallazgo.

(*) Las citas, al fin del trabajo.

Acogerse a la producción y conservación de la gracia y demás dones creados que la acompañan, para cifrar en ella la nueva presencia de Dios en el alma, sería una manera, aunque cómoda, bien poco científica de superar el problema. Las fuentes de la revelación, y con ellas el unánime sentir de los teólogos (3), proclaman esa nueva presencia, llamada por antonomasia inhabitación (4), como distinta: por una parte, de la de inmensidad, y, por otra, de los dones creados; y al mismo tiempo, como sustancial, en cuanto que se comunica de un modo singular al justo el mismo ser, la misma sustancia física del Espíritu Santo (5). Santo Tomás comienza, pues, por asentar, insistiendo en él con énfasis y repetidamente, este postulado, fundamental en la doctrina de la inhabitación (6).

Es claro que, si Dios está ya por inmensidad con su mismo ser en el alma, la nueva presencia sustancial no significará sino la aparición de un título excepcional; que, o por su naturaleza, o por concesión divina, exija y justifique por sí solo aquella presencia. De tal manera, que si Dios no estuviera en el justo por inmensidad, irrumpiría en su alma a la sola aparición de aquel privilegiado título. Por tanto, el problema que nos ocupa estaría resuelto en cuanto se pudiera señalar una operación o una relación que llamara irresistiblemente la presencia sustancial de Dios, si allí no residiera ya por inmensidad. Es muy importante situarse en este punto de vista, para no aventurarse a una hipótesis viciada en su mismo nacimiento. Porque es muy fácil encontrar nuevos modos de presencia intencionales y afectivos. Lo que no se hace tan asequible es dar con un modo de presencia propiamente sustancial, por el que Dios realmente se entregue al alma; y a esto creemos que equivale el descubrir un título que lleve vinculada tan soberana donación.

Según Santo Tomás, la inhabitación no significa, supuesta la presencia de inmensidad, sino que Dios empieza a existir en el justo de un modo especial, con que antes no existía, al producirse un nuevo título para su presencia. "Divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo exsistit in aliquo" (7). Este nuevo modo de residir en la criatura implica, a su vez, que ha tenido lugar un cambio que, por ser Dios inmutable, sólo afectará a la criatura. Así, la inhabitación se realiza por un fenómeno producido sólo en el alma (8). Ahora bien; supuesta la hipótesis admitida, según las fuentes de la revelación, por todos los teólo-

gos, de que la inhabitación es privilegio exclusivo del justo, por fuerza se habrá de establecer que ella va ligada al don característico del justo, a la gracia santificante. Es natural, ya que por ésta se efectúa la santificación de la criatura, que es el fin de la inhabitación: "Spiritus Sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam... Cum igitur sanctificatio creaturae non sit, nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio non sit, nisi per gratiam gratum facientem... Nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in creatura rationali (sicut in templo suo), nisi gratia gratum faciens" (9).

Por la gracia, pues, entidad creada, se realiza ese fenómeno que parece repugnar en su misma enunciación. Al penetrar ella en la simplicidad del alma, se encuentra con la sustancia de Dios allí presente por inmensidad como en todos los seres. Como no es posible concebir una presencia física de Dios, distinta de la de inmensidad, la nueva presencia sustancial habrá de surgir del contacto de aquellas dos realidades tan dispares. La inmensidad divina habrá de suponerse como elemento básico en toda donación o inhabitación sustancial de Dios; a la gracia le corresponderá el oficio como de caracterizar, de especificar aquella presencia con una modalidad peculiar que ésta recibirá en el justo, al quedar jurídicamente vinculada a un elemento sobrenatural que sólo en aquél se encuentra. En términos equivalentes, Dios, presente por inmensidad, empieza, sin sufrir la más leve mutacion sujetiva, a estar tan entrañablemente en el alma en gracia, que si, por un imposible, no se encontrara ya en ella, la haría objeto de su visita y donación. De este modo se obtiene una inhabitación sustancial de Dios, propia y singular, distinta de toda otra presencia divina, también sustancial, en las demás cosas (10).

Santo Tomás describe la inhabitación como una relación de posesión que, brotando del alma en gracia, vuela a enlazarse con el Espíritu Santo y tiene la virtud prodigiosa de colocarnos, respecto de Dios, en la condición inefable de ser sus poseedores en el sentido propio del vocablo, sin poner, por otra parte, nada real en el ser divino. En esta relación, cuyo extremo inferior es el alma, que sustenta la gracia, fundamento ontológico de dicha relación, el extremo superior es Dios presente en todas las cosas por inmensidad, pero poseído de un modo extraordinario: "quia aliter ipsum habemus quam prius" (11).

De estas consideraciones parece seguirse que, si la inhabita-

ción se establece por la gracia, Dios, en cuanto es principio de ésta, aún no reside en el alma con presencia sustancial distinta de la inmensidad. Y en tal sentido se ha interpretado a veces la doctrina del Angélico, como si, en su sentir, la misma producción de la gracia no significara ya la inhabitación, sino la presencia común con que Dios actúa en todos los seres (12).

Vázquez insistió en este carácter eficiente de la inhabitación, explicándola por la producción de la gracia y dones adjuntos, en cuanto que Dios, presente ya en nosotros por inmensidad, se manifiesta por la realización de aquel singular efecto. Si Dios, estando ya en el alma, produce la gracia, que es un efecto especial que no obra en otras criaturas, puede considerarse como particular y sustancialmente presente, por tratarse de una eficiencia más excelente (13). Se funda esta opinión en el principio, universalmente admitido, de que Dios está, por su esencia, dondequiera que se ejerce su poder; principio que pudo Vázquez alargar a la inhabitación, apoyándose en la fórmula de San Juan Damasceno: "Dei appellatur locus, ubi eius virtus et operatio sunt... Dei locus is dicitur, qui uberioris ipsius operationis et gratiae particeps est" (14).

No favoreció a esta opinión el laconismo con que la expresó su autor, que hubiera podido demostrar apelando a la Tradición, ya que ella, al menos como solución parcial, no iba tan descaminada (15). Pero lo omitió, o no tuvo ocasión de hacerlo, y provocó una desfavorable acogida en la mayor parte de los teólogos, que acusaron a su opinión, de no salvar suficientemente la donación sustancial de Dios, ya que la inhabitación que él ideaba no parece ser esencialmente diversa de la común omnipresencia divina en todo ser, por esencia, presencia y potencia (16).

Sin embargo, acaso en cierto modo hubiera podido Vázquez acogerse al mismo Santo Tomás. El Santo Doctor distingue, en el proceso integral de la inhabitación, un momento dinámico, en que ésta parece condensarse en la producción de la gracia. Porque esta operación aparece en sus expresiones, no como un fenómeno de categoría ordinaria, sino como envuelta en una presencia sustancial del Espíritu Santo, distinta de la común, si bien de carácter aún puramente eficiente, que no consuma por sí sola, como veremos, la inhabitación en su sentido total. Al plantearse el Santo la cuestión, de qué es lo que se nos da antes, si el Espíritu Santo o la gracia, responde que, como causa eficiente de la

gracia, recibimos antes el Espíritu Santo; pero, como disposición para recibir al Espíritu Santo, se nos da primero la gracia. "Sic (ex parte recipientis) dispositio est prior quam id ad quod disponit, et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum... Sic (ex parte agentis) quod propinquius erit... agenti, dicitur esse prius, et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius" (17). "Gratia gratum faciens disponit animan ad habendam divinam personam, et significatur hoc, cum dicitur, quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto" (18). Estos pasajes se refieren, no a la presencia común de Dios, sino a la inhabitación, pues para ésta solamente es disposición la gracia; por tanto, al decir Santo Tomás que el Espíritu Santo se da antes que la gracia como causa eficiente, piensa en la donación sustancial (19).

Este momento dinámico de la inhabitación, de que el Espíritu Santo está substancialmente en nosotros por la producción de la gracia, lo funda Santo Tomás en el principio damasceniano arriba aducido, con estas palabras que declaran aún más su pensamiento: "Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse..., nihil autem operari potest ubi non est..., necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde, quum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus in nobis sit, quamdiu caritas in nobis est. Unde apostolus dicit (*1 Cor.*, III, 16): Nescitis quoniam templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis?" (20). Manifiestamente se presenta en estas palabras la inhabitación, el ser templos del Espíritu Santo, como resultado inmediato del hecho de estar Dios en el alma como autor de la caridad (*Deus effector*). Hay, pues, en la inhabitación un momento dinámico, por cuanto en la misma producción de la gracia se da ya la presencia físico-sustancial de Dios, distinta de la de inmensidad.

Pero importa saber si, en el sentir del Santo Doctor, la misma operación productiva de la gracia es tal, que por su naturaleza o por dignación de Dios exija la presencia divina, de suerte que, si Dios, por un imposible, pudiera obrar, producir y conservar diversos seres donde no estuviera Él presente por su ausencia, la gracia, como categoría aparte, no estaría incluída entre tales se-

res, sino que para su producción y conservación reclamaría la presencia de la sustancia divina. Si así piensa Santo Tomás, habrá que decir que la presencia especial de Dios que él vincula a la producción de la gracia es propiamente sustancial, equivalente a una estricta donación de la divinidad. Tal es la opinión que se le ha atribuído, de que la producción de la gracia es una operación especialmente asemejadora de nuestro ser a Dios, que exige y explica la presencia peculiar divina en las almas justas (21); como si, por ser la gracia imagen de Dios, pidiera por su misma índole ser producida por la aplicación directa e inmediata de la sustancia de Dios (22).

Sin embargo, no cabe dudar de que el Santo Doctor, fuera de la presencia dinámica de Dios por su producción de la gracia, señala otra presencia estática, objetiva—y en que propiamente hace consistir la inhabitación por antonomasia, como veremos—, a la que considera como algo en cierto modo posterior a la producción de los dones, como algo que presupone, por decirlo así, la existencia de dichos dones. Teniendo en cuenta que la inhabitación significa una mutua presencia amistosa entre Dios y el alma, diríase que Dios viene a tomar posesión de ésta por aquella soberana operación, que aún no entraña la inhabitación plena, sino que es como una previa condición, o quizá mejor, la iniciación de un proceso, cuya fase primera culmina en plantar en el alma la gracia, como auténtica disposición para la consumación de la inhabitación. "Dispositio est prior quam id ad quod disponit" (23). ¿A qué viene, si no, el insistir tan enfáticamente en la idea de que la gracia es disposición para recibir al Espíritu Santo, como más arriba lo hemos oído; y el afirmar que por la gracia santificante se prepara la criatura racional para disfrutar de la misma divina persona, es decir, para tenerla, ya que sólo se puede decir con propiedad que tenemos aquello de que libremente podemos usar o disfrutar? (24). ¿Y qué otra cosa parece significar la misma expresión "inhabitare per gratiam" (25), tomada en su sentido obvio, sino que la gracia tiene cierto carácter de anterioridad con relación a la inhabitación del Espíritu Santo? El dar como prueba de que el Padre y el Hijo habitan en nosotros, el que "por el Espíritu Santo somos hechos amadores de Dios, y todo amado está en el amante" (26), ¿no suena como si la inhabitación siguiera a la producción del amor? Los dones son recibidos, y, por tanto, producidos, y entonces es

cuando nos relacionan con el Espíritu Santo: "per eadem (dona) ad ipsum nos aliter habemus, in quantum per dona eius ipsi Spiritui Sancto coniungimur" (27). Basten estos testimonios para demostrar una idea, que en el resto de nuestra exposición se irá poniendo más de relieve, sobre todo cuando se nos diga que Dios habita en el alma "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante": la de que Santo Tomás reconoce, fuera de la presencia sustancial dinámica de Dios en la producción de la gracia, una presencia objetiva—y en que, por lo menos principalmente, parece cifrar la inhabitación—, que se presenta como posterior y consecuente a la aparición de los dones creados.

Según esta conclusión, ¿habrá que negar que, a sus ojos, la operación productiva de la gracia tiene un carácter tan excepcional, que por sí misma, no menos que por su efecto, exija la presencia sustancial de Dios? Nada obstaría para que, fuera de la presencia objetiva vinculada a la gracia pasivamente considerada, la producción de ésta, por la relevante categoría de tal operación, exigiera la presencia sustancial dinámica de Dios; y en esta hipótesis, la inhabitación se realizaría por dos títulos orgánicamente conectados en un proceso integral, a saber: por la producción de la gracia y por las reclamaciones autónomas del efecto. Pero nos inclinamos a creer que el Santo Doctor no concedía tal significación a la primera. No sólo carece de manifestación satisfactoriamente clara en pro de tal hipótesis, sino que, al contrario, parece que ella no llamó su atención. Arriba le hemos oído demostrar que el Espíritu Santo está en nosotros mientras permanece en nosotros la caridad, porque ésta es, aun en su conservación, obra suya, y nada puede obrar donde no está (28): cuando hubiera sido el momento de probar, o por lo menos de advertir, que tal operación exige por un título especial y propio la presencia de Dios, da como razón una que pudiera valer con respecto a cualquier otra operación divina. Por otra parte, los testimonios suyos que pudieran alegarse en favor de tal explicación, permiten, sin recurrir a ésta, una razonable interpretación. Hemos señalado ya una idea, sobre la que el Santo Doctor vuelve con una insistencia notable. La inhabitación no significa un empezar a existir Dios en la criatura, sino un nuevo modo de estar en ella, pero sin que este hecho, inconcebible sin un cambio producido, envuelva la más pequeña mutación en Dios, pues tal fenómeno se efectúa sólo en la criatura. En otros tér-

minos, la inhabitación delata un efecto realizado sólo en la criatura (29). Donde lo que directamente se subraya es que la misión (procesión temporal, donación) incluye, además de la relación divina, la producción de un efecto, no en el enviado, sino en su destinatario; no precisamente que esta operación exija la presencia sustancial de Dios. Y en este supuesto, bien se puede decir: "Cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans" (30); o también: "In receptione huiusmodi donorum habentur personae divinae novo modo" (31); y frases análogas, sin que con ellas se pretenda señalar un modo de operación que por sí misma provoque la presencia divina.

Por tanto, la presencia sustancial del Espíritu Santo que Santo Tomás advierte en el momento dinámico de la inhabitación, puede atribuirse, en la mente del Santo, no a exigencias de la misma operación, sino a la misma gracia, que reclama la presencia divina desde el primer momento de su aparición, y por lo mismo en su misma producción. Se daría así el curioso fenómeno, que sólo tiene lugar en las operaciones exteriores de Dios, de que en un indivisible momento de tiempo se desenvuelve una suerte de sucesión de diversos influjos concatenados. No se podría sorprender en el alma la presencia sustancial del Espíritu Santo antes de que existiera la gracia, a la cual va ligada y condicionada como a disposición previa; sin embargo, ésta sería producción del Espíritu Santo ya presente, puesto que, por reclamar ella, desde la misma iniciación de su existencia, la presencia especial de Dios, a un mismo tiempo aparecerían ambas, la una como efecto y disposición a la vez, y la otra como correspondiente causa y complemento (32).

A este momento dinámico, en que nos imaginamos al Espíritu Santo irrumpir en el alma por la producción de la gracia, responde automáticamente y sin intervalo temporal una misteriosa reacción por ésta provocada en la criatura, que con la gracia, como con brazos inefables, se lanza a abrazarse con tan soberano visitante. Porque la inhabitación, en la mente de Santo Tomás, es una posesión mutua entre Dios y el alma. También la criatura puede decir, sin metáforas, que posee a Dios: "Divinae personae convenit... dari..., secundum quod habetur ab aliquo" (33). Y acentuando más esta idea, dice expresamente que

para la inhabitación no basta cualquier relación de la criatura a Dios, sino que se requiere una relación de posesión a Dios como a *tenido:* "In processione Spiritus..., prout scilicet claudit in se dationem Spiritus Sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum; quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo" (34). Y esta posesión por parte del alma se hace precisamente por la gracia y dones que la acompañan, por los que se establece el contacto entre Dios y la criatura: "Procedit ipse (Spiritus Sanctus) in nos..., inquantum per dona eius ipsi Spiritui Sancto coniungimur" (35).

Si, pues, la inhabitación consiste en esa relación por la que se puede propiamente decir que el justo tiene en sí mismo al Espíritu Santo, ¿qué alcance encierra este *tener*, cuando se aplica a la criatura respecto de Dios? El mismo Santo Tomás nos da de intento la definición buscada, diciendo que sólo se tiene de verdad una cosa cuando se puede a discreción usar o disfrutar de ella: "Illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti, vel frui." Luego tener a Dios es poder disfrutar de Él. Y tal es precisamente el poder que se nos da por la gracia, y sólo por ella, respecto de Dios: "Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem" (36).

Con lo cual ya está indicado, que por la gracia el justo se une a Dios como a objeto de fruición; o, con otras palabras, que inhabitar Dios por la gracia en el justo equivale a estar en él como objeto de fruición. Y según esta idea precisamente discurre el Santo Doctor al explicar cómo se tiene al Espíritu Santo por la inhabitación, que es como a tal objeto de fruición, lo mismo que en el cielo, con la sola diferencia de que la fruición por la gloria es perfecta, mientras que la obtenida por la gracia es imperfecta: "Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae, aut secundum fructum imperfectum et sic habetur per donum gratiae gratum facientis, vel potius sicut id per quod fruibili coniungimur" (37). Lo que es decir que Dios, que es objeto fruíble por la gloria, se propone como tal también por la gracia en la inhabitación, aunque para un disfrute imperfecto.

Esta concepción, por otra parte, puede considerarse como la última expresión de la relación que para Santo Tomás existe entre la gracia y la gloria. No son éstas, según él, dos entidades

inconexas, o unidas entre sí meramente como causa y efecto, algo así como la tierra y la espiga, o la moneda y la mercancía. Son más bien como una misma realidad en dos fases consecutivas, como el germen con respecto al fruto (38). Así, dice que pertenecen al mismo género, pues la gracia no es otra cosa que una incoación de la gloria (39). A ella se le adjudica el mismo atributo que a ésta, de poner en contacto con el último fin, Dios, como objeto de bienaventuranza (40), ya que la bienaventuranza consiste en la consecución del fin último (41), o sea, en la unión con el bien increado (42). Y si la gloria supone la consecución actual de este fin, en la misma línea se pone respecto de él a la gracia, a la que se atribuye, como a la gloria, el estar ya en su posesión y contacto (43). Tanto es así, que, fuera de la unión que tenemos con Dios por la participación de los bienes naturales que de Él recibimos, la otra que con Él tenemos por la gracia no consiste sino en la participación de una misma bienaventuranza, en cuanto disfrutamos ya de la felicidad celestial, según las posibilidades actuales, mientras esperamos su perfecta posesión eterna (44). En nosotros llevamos ya al Espíritu Santo, que vale tanto como la vida eterna, aunque si se atiende al modo de habitar en nosotros, aún no de plena posesión por nuestra parte, todavía no nos hace perfectamente bienaventurados (45). Por eso bien podemos decir que llevamos la bienaventuranza como en simiente, pues que el Espíritu Santo es como un germen espiritual, que contiene en virtud toda la perfección de aquélla, y tal es la razón de por qué se le llama *pignus* y *arrha; pignus*, porque es una garantía de alcanzar lo que esperamos, y *arrha*, porque equivale a la misma bienaventuranza, aunque aún no se nos comunique ésta perfectamente (46). Es sabido que tanto la Escritura como los Padres, de consuno, llaman al Espíritu Santo inhabitante *arrha* (ἀρραβών), que era la parte del precio que se entregaba en los contratos, para dar fe de que dicho precio se completaría a su debido tiempo. Así el Espíritu Santo es *arrha* de nuestra herencia, puesto que, a la hora de cumplir Dios sus promesas, no nos será quitado, sino completado, y así su posesión imperfecta actual se convertirá en perfecta (47).

No insistamos más sobre ello. Todas estas fórmulas son variaciones del mismo tema. Todas están en harmonía con la idea que, en términos bien explícitos, le hemos oído enunciar al Santo Doctor: que el Espíritu Santo, presente en el justo por inmensi-

dad, está en él con una modalidad peculiar, paralela a la especial presencia con que habita en los bienaventurados del cielo, o sea, como objeto de fruición. No hay, pues, diferencia sustancial por parte del objeto, de su presencia y del carácter beatificador con que se comunica. La diferencia sólo está en la distinta perfección con que en las respectivas situaciones se le posee. Es la única que señala Santo Tomás: "...ad fructum perfectum... per donum gloriae, aut secundum fructum imperfectum per donum gratiae gratum facientis..." (48). Se diría que, en su pensamiento, la distinta condición del justo en la tierra respecto del bienaventurado, para disfrutar del mismo Dios a ambos presentes, es semejante a la de un niño inconsciente respecto de la de sus hermanos mayores, para gozar de la presencia de sus padres. Es, por tanto, paralela la relación que hay entre la gracia y Dios inhabitante y entre la gloria y Dios beatificante; en ambos casos se presenta Dios como objeto de fruición, aunque varían las proporciones según la diversa capacidad fruitiva correspondiente a los dos estados. En conclusión, según Santo Tomás el modo especial, distinto del de inmensidad, de estar Dios en el justo consiste en un contacto inmediato, realizado por la gracia con sus dones, entre el alma y Dios como objeto de fruición.

Y con esto queda ya descrito sustancialmente cómo concibe el Angélico la inhabitación: Dios está presente en el alma como objeto de fruición, como si entre la gracia y la inhabitación hubiera proporcionalmente la misma relación que entre la gloria y la presencia de Dios beatificante. Pero aún determina ulteriormente y traduce su concepción en la idea de que el Espíritu Santo habita en el justo como el objeto conocido en la mente y el amado en el amante. En un pasaje en que de intento se pone a describir en qué consiste la inhabitación, es donde emplea como decisiva la fórmula aludida, para expresar ese modo especial de estar Dios en la criatura racional, distinto del de inmensidad: "Est enim unus communis modus, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse, sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed

etiam habitare in ea, sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens" (49). Si se tiene en cuenta que a continuación se expone la idea ya comentada, de que tener así a Dios equivale a la facultad de disfrutar de Él, se verá que la fórmula "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante" no es sino ulterior determinación de la otra ya comentada, y de la que, por tanto, recibe su sentido, de que Dios está en el alma como objeto de fruición.

Sin embargo, parece haberse tomado a veces dicha fórmula, así a secas, separada de su contexto, como expresión genuina del pensamiento de Santo Tomás sobre la inhabitación. Y como tan simplista enunciación se presta a funestos equívocos, se la ha atacado con objeciones insuperables. Sin duda, se ha dicho, este modo de poseer a Dios significa un privilegio real; pero el conocimiento y el amor pueden subsistir íntegramente aun en ausencia de su objeto, y por eso, si por un imposible Dios no estuviera en el hombre por inmensidad, podría éste conocerle y amarle, sin que ello provocara automáticamente la venida personal de Dios al alma, y así la inhabitación se reduciría a una simple representación intencional y afectiva, que aun un filósofo podría lograr con sus facultades naturales (50). De ahí que los teólogos, que en su mayor parte se han acogido a este principio de solución, se hayan esforzado en buscarle un sentido ulterior, que justifique su invocación en el problema.

Así Suárez, cuya explicación se ha hecho clásica entre no pocos que han seguido sus huellas, propuso un modo de inhabitación, que, según él pensaba, "nec est alienus ab explicatione D. Th., sed quaedam declaratio illius". Los dones de la gracia santificante, en su sentir, contienen una íntima exigencia de la presencia real y personal de Dios; de tal manera, que, si por un imposible, el Espíritu Santo no estuviera ya presente en el alma, vendría personalmente a ella por la gracia, y allí permanecería, mientras ésta durara. Pues por la gracia se entabla una amistad perfectísima entre Dios y el hombre, y la amistad, por su naturaleza, pide una unión entre los amigos, no de sólo afecto, sino de presencia real e inseparable (51).

Pero tal solución no a todos se les ha presentado tan halagadora; pues, según algunos, si es muy exacto que el amor perfecto importa una tendencia ardiente a la unión real con el ama-

do, no lo parece menos que el amor no realiza por sí mismo tal unión. Por eso, cuando ella se logra, ha tenido lugar por un contacto, que el amor solamente buscaba, pero sin él establecerlo. Y aun en el supuesto de que el amor de amistad, como es el del justo, reclamara de Dios el hacerse físicamente presente al justo, por los medios de que Dios dispone, aún estaría por determinar el *cuándo* se había de realizar esa unión. ¿No sería acaso en la visión beatífica? (52).

Por eso Suárez, que sin duda no difiere de Santo Tomás en el fondo, sin contentarse con invocar escuetamente el vulnerable título de la amistad, debiera haber insistido en el carácter especialmente trascendental de la amistad entre Dios y alma, a la que va connaturalmente ligada la unión real de los amigos. Es la suposición que late en la mente de Santo Tomás cuando, de que el Espíritu Santo nos haga amadores de Dios, deduce, apoyándose precisamente en el principio "omne amatum in amante est", que Dios está en nosotros (53), y cuando dice que, si es verdad que andamos lejos del Señor con respecto a la presencia de visión, "también en esta vida, por la inhabitación de la gracia, está presente a los que le aman" (54). No se puede dudar de que en estos pasajes, que se refieren a la inhabitación del Espíritu Santo, se le atribuye al principio discutido valor realístico y no puramente afectivo. Por otra parte, es manifiesto que dicho principio no tiene sino valor afectivo en otras aplicaciones, v. gr., si se trata de dos hombres amigos entre sí. Luego para Santo Tomás la amistad entre Dios y el alma tiene un sentido eminente y característico, ajeno a toda otra amistad, pues que su eficacia logra poner en contacto y unión física a los amigos.

Notemos, ante todo, que el conocimiento y el amor, a los que va vinculada la inhabitación, no los entiende el Angélico precisamente como actos, sino como hábitos. Basta que se tengan los hábitos de fe y caridad, y que, por tanto, uno sea capaz de los actos correspondientes, para que se efectúe la inhabitación. No se le podrá, pues, objetar que los actos de conocer y amar presuponen ya la inhabitación. Ésta se da ya, según él, por conocimiento y amor, aun en los párvulos bautizados, incapaces de tales actos: "Deus est in omnibus creaturis, in quibus est per essentiam, potentiam, et praesentiam... Sed spiritualiter dicitur Deus inhabitare, tamquam in familiari domo, in sanctis, quorum mens capax est Dei per cognitionem et amorem, etiamsi ipsi in actu

non cognoscant et diligant, dummodo habeant per gratiam habitum fidei et caritatis; sicut patet de pueris baptizatis..." (55). Lo cual es decir, que ya por los hábitos de fe y caridad, aun antes de sus actos, el alma entra en posesión de Dios por la inhabitación divina.

Y obsérvese, de paso, que basta esa condición para que Santo Tomás pueda decir que Dios está en el justo "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante". Porque el conocimento y amor habituales que se suponen con ella, significan algo más que pura capacidad de conocer y amar. Son como un conocimiento y amor ya reales, pero latentes, que aún no se han manifestado por los actos respectivos. En el orden natural no se comprende la existencia de un hábito, sin alguno o algunos actos previos, que en aquél silenciosamente, por decirlo así, se perpetúan. El que quiere a un amigo, le quiere con un amor ininterrumpido, aunque éste no se actúe sino de tiempo en tiempo; pero en todo caso ese amor habitual tiene su punto de arranque en el actual, en un primer acto que fué el chispazo que lo encendió. En el orden sobrenatural tiene lugar un fenómeno muy diverso. Puede comenzar a existir el amor habitual, sin que haya precedido acto alguno de amor. Un párvulo bautizado, ama ya realmente a Dios, no está simplemente en disposición de amarle; está ya ligado con Él con los lazos de una perfectísima amistad, por sólo el hábito de caridad que ha recibido, sin que él mismo por un acto le haya abierto las puertas. En tal hipótesis, por tanto, bien puede decir Santo Tomás que la inhabitación se realiza con el conocimiento y el amor, aun antes de tales actos.

Ni hay por qué negar en principio, si ello no se demuestra incoherente por otros capítulos, que así se pueda efectuar la inhabitación por los hábitos de fe y caridad. En la bienaventuranza, Dios se comunica al alma por la visión y el amor, que al caer sobre el objeto presente, producen la fruición plena en la posesión gozosa del ser beatificante. Sin embargo, sería inexacto decir que la presencia de Dios se verifica formalmente por los actos de visión y caridad, aunque ellos la manifiesten. Si Dios, por un milagro, los suprimiera momentáneamente en el bienaventurado, dejando en él intactos los hábitos que para aquéllos le disponen, ¿se podría decir razonablemente que Dios no estaba ya presente al bienaventurado? De ninguna manera; a pesar de la supresión de los actos, aún continuaría la misma relación funda-

mental entre el justo y Dios, por el *lumen gloriae* y la *caritas consummata* orientados hacia Dios presente como objeto beatificante. Y así podría con razón afirmarse que Dios estaba por inhabitación en el bienaventurado como el objeto de visión en el vidente y el amado en el amante. No está, pues, excluído en principio, que, por idéntica manera, los hábitos de fe y caridad en el justo envuelvan una relación actual a Dios sustancialmente presente.

Pero ¿envuelven, de hecho, según el Angélico, tal relación? Si en la gracia la hemos descubierto, es obvio que la fe y la caridad, como prolongación que son de aquélla, participen del mismo privilegio. Y, ciertamente, si la gracia exige la inhabitación, no se concibe, de no insistir en la presencia por eficiencia exclusivamente, que tal unión se pueda realizar sino por conocimiento y amor, o sea, por fe y caridad. Precisamente, como nuestra unión con Dios se realiza por el entendimiento y el afecto, las misiones del Hijo y del Espíritu Santo no tienden sino a procurarla, actuando en aquellas potencias con sus respectivos dones (56), la una como iluminación del entendimiento y la otra como inflamación de la voluntad (57). La primera tendencia que brota espontáneamente de la gracia es la de elevarse a Dios por el conocimiento y el amor (58). Por la gracia adquirimos los hábitos de las virtudes (59), que de ella fluyen como de la esencia del alma las potencias, y son los vehículos de su acción (60). Esta concepción general de las virtudes como si fueran los brazos con que la gracia tiende a Dios, autoriza ya en principio la suposición de que, para Santo Tomás, la fe y la caridad encierran una relación íntima a Dios sustancialmente presente, como objeto de fruición, supuesto que la gracia, fundamento de ellas, la contiene; según lo cual puede él decir, por una parte, que Dios habita en el justo como objeto de fruición, y por otra, que está en él "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante".

Pero ya en particular por lo que hace a la caridad, él la concibe como íntimamente ligada con la bienaventuranza, puesto que es una amistad entre el hombre y Dios, fundada en la comunicación de su bienaventuranza, que Dios hace al hombre por la participación de la vida eterna: "Caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis aeternae; haec autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita, quia ut dicitur Rom. 6.

Gratia Dei vita aeterna." Y de ahí que la caridad no nos pueda venir sino "per infusionem Spiritus Sancti... cuius participatio in nobis est ipsa caritas" (61). Esta definición se da de la caridad en general, no sólo de la consumada; por tanto, también la incoada es una participación de la bienaventuranza, y como ésta es el mismo Dios presente, la caridad del justo llevará en sí una participación de Dios presente como objeto de bienaventuranza. En consonancia con esto, la caridad se nos infundirá para amar a Dios precisamente como objeto de bienaventuranza (62). Y como en este orden en que estamos Dios es tal objeto solamente por su presencia sustancial, parece deducirse que la caridad entraña, y eso dondequiera que esté, una relación primaria a la presencia física de Dios. De ahí que no desaparecerá en la patria, sino que será perfeccionada: "non est auferenda, sed perficienda" (63); porque en realidad la caridad del justo en la tierra no difiere de la que tendrá en el cielo, sino en el más y en el menos, correspondiente a la diversa manera de conocer a Dios en los dos estados: "tamen erit eadem ratio amoris, sed differt amor per magis et minus" (64). Ahora bien; si la caridad consumada no se concibe sin Dios presente como objeto de bienaventuranza, parece que la incoada que es "eadem ratio amoris" y por eso "non est auferenda, sed perficienda", habrá de gozar proporcionalmente de las mismas propiedades, y, por consiguiente, habrá de encerrar una tendencia paralela, y ya actualmente satisfecha, a Dios sustancial, si bien imperfectamente poseído como objeto de fruición. El mismo Santo Tomás nos dice, por una parte, que si bien la caridad en la tierra no puede alcanzar la perfección de la de la patria, esto no es por lo que forma su meollo, como si no poseyera ya perfectamente lo que ama (65); y por otra, después de asentar que todo amor consiste en alguna unión, y que según las diversas uniones resultan especies diversas de amistad, advierte que, fuera de la unión por los bienes de naturaleza, tenemos con Dios otra unión por la participación de la bienaventuranza, que ya aquí se nos comunica en lo posible por la gracia (66). Luego, según estos dos testimonios que se complementan, por la caridad tenemos a Dios perfectamente y esta unión consiste en la participación de la bienaventuranza en lo posible por ahora, lo cual equivale a decir implícitamente que por la caridad poseemos a Dios como objeto de bienaventuranza.

En esta hipótesis, si la amistad entre el hombre y Dios, que

por ese carácter trascendental que le proviene de fundarse en la comunicación, no de cualesquiera bienes, sino de la bienaventuranza de Dios, forma clase aparte de toda otra amistad, no se comprendería su real subsistencia en ninguno de sus grados, sin una actual participación proporcionada de aquella bienaventuranza, y como ésta sustancialmente es el mismo Dios presente, no se entendería tal amistad en el hombre sin la correspondiente participación de la presencia del mismo Dios. Tal es el pensamiento que debe de justificar en la mente de Santo Tomás el sentido realístico que, al tratarse de la caridad del hombre a Dios, atribuye al principio "amatum in amante", suponiendo, según él, como inconcuso, que si el hombre ama a Dios, tiene en sí sustancialmente lo que ama. Conforme a esta ideología no es extraño que, al explicar el modo de inhabitación de Dios en el justo, diga que está en él "sicut... amatum in amante".

Por lo que hace al otro miembro de la fórmula relativo al conocimiento, hay que hacer consideraciones paralelas. El Angélico no reconoce a la fe el privilegio de establecer por sí sola esa relación íntima a la presencia actual de Dios. La fe informe no basta para la inhabitación (67). Ni siquiera le reconoce la categoría de virtud, porque, aunque no carece de la perfección debida por parte del entendimiento, no tiene la que por parte de la voluntad para ello se requiere. Esta perfección la recibe de la caridad, por cuya información queda ya ordenada al bien en cuanto es objeto de la voluntad (68). Pero una vez así informada, ella, que por sí sola es como si no fuera (69), sube al mismo plano de la caridad, con idéntico derecho a la inhabitación del Espíritu Santo: "habitat etiam Deus in hominibus per fidem, quae per dilectionem operatur" (70). Ahora bien; por recibir esta perfección de la caridad que la informa dándole su ser, ella también encerrará, por definición, idéntica relación a la inhabitación actual de Dios.

Por de pronto, fe y caridad van tan íntimamente enlazadas, y tanto dependen mutuamente, que la fe tiene parte esencial en la amistad que por la caridad se establece entre Dios y el alma. Después de decir el Santo Doctor que tenemos una amistad con Dios por la participación de la bienaventuranza, según lo que ésta es posible en esta vida, y que en esa comunicación se funda el amor de caridad, añade que este amor no es posible sin la fe, ya que todo amor presupone el conocimiento correspondiente, que en este caso es el de fe (71). O sea, que no es posible la amis-

tad con Dios por la caridad, no hay modo de realizar esa participación de la bienaventuranza en el justo, si no interviene la fe. En este sentido al menos esta virtud irá orientada a la presencia actual del Espíritu Santo, ya que, según lo que de diversas maneras hemos oído a Santo Tomás, obtenemos aquella bienaventuranza inicial por la participación de Dios como objeto de fruición.

Pero además, como el amor sigue exactamente la trayectoria que le marca el previo conocimiento, la voluntad abraza el objeto tal como se lo presenta el entendimiento (72). De ahí que, si el blanco de la caridad es Dios actualmente poseído como objeto de fruición, porque "el último y principal bien del hombre es la fruición de Dios..., y a eso va orientado por la caridad" (72), menester será que como tal se lo proponga la fe previa, requerida "porque el conocimiento natural no puede alcanzar a Dios en cuanto es objeto de bienaventuranza, según que a Él tienden la esperanza y la caridad" (74). Si, pues, la caridad tiende a este objeto como ya presente, aunque aún imperfectamente poseído, la misma tendencia habrá que conceder a la fe que le precede como presentándole el blanco de sus aspiraciones.

En harmonía con estas ideas, pone el Santo Doctor entre la fe y la visión una proporción paralela a la que señalaba entre la caridad incoada y la consumada. Es verdad que ante la visión desaparece automáticamente la fe; pero esto de por sí no significa sino diferente actitud ante el mismo objeto, que a la primera se le descubre y a la segunda le queda velado. La fe se caracteriza por ser "de cosas que no se muestran" (75), sin que esto excluya una relación al objeto como ya presente. Más bien concibe Santo Tomás entre fe y visión una como relación de germen a fruto, como si la fe fuera un principio de la visión, una incoación del conocimiento perfecto, un ver entre celosías lo que después se contemplará sin estorbos (76). O con otras palabras, un principio de vida eterna, que no consiste en otra cosa que en conocer a Dios (77). Si, pues, es la fe un empezar a conocer lo que después se verá, o, lo que es equivalente, es como un empezar a ver imperfectamente lo que después se contemplará sin velos; si, por otra parte, la visión lleva consigo por definición la presencia de Dios, otro tanto habrá que decir proporcionalmente de la visión imperfecta o incoada. Y así ve Santo Tomás en la misma noción de fe la unión del alma con Dios por una suerte de matrimonio (78): metáfora que parece indicar unión, no puramente in-

tencional y afectiva, sino real, como si la fe fuera un lazo que nos une con Dios sustancialmente presente.

De todo lo cual parece brotar la conclusión de que la fe *formada* se enlaza con Dios actualmente poseído como objeto de fruición. El privilegio que a ella se le concede sobre la *informe*, de llevar vinculada la inhabitación, el presentarla como prerrequisito de la caridad que se une a Dios como objeto presente de fruición, como un principio de la vita eterna que se funda en Dios presente, y como un vínculo matrimonial entre el alma y Dios, parece significar que para Santo Tomás ella envuelve una peculiar relación a Dios, no como quiera, sino como objeto de fruición actualmente ya obtenido.

Esta unión entre el conocimiento de Dios y su inhabitación en el justo, aún cobra mayor relieve si se tiene en cuenta que en el conocimiento se considera, no meramente el obtenido por la fe, sino una auténtica percepción de Dios por todos los dones del entendimiento anejos a la gracia santificante (79), y sobre todo por el don de sabiduría. Por éste, con el amor disfrutamos de Dios presente en el alma (80). Ahora bien; el don de sabiduría, que sube hasta una contemplación, en cierto modo explícita, de lo que la fe contiene como envuelto (81), alcanza esta eminencia en el conocimiento precisamente por su contacto con las cosas divinas, a las que no nos une sino el amor (82), y por una experimentación y vivencia de lo divino y afinidad a ello, efectos de la caridad, que es la que nos junta a Dios; por eso el don de sabiduría, aunque consiste propiamente en el conocimiento, presupone el amor como su principio, y según este aspecto reside en el afecto (83), y precisamente por esta causa de donde procede le viene el nombre de sabiduría, ya que lleva consigo cierto sabor (84). El don de sabiduría está, por cierta unión del alma a Dios, más allegado a Él que una simple virtud intelectual, y su operación consiste en contemplar lo divino en sí mismo (85).

Si, pues, este don, por el que, a una con el amor, disfrutamos de Dios presente, es un conocimiento que nace de la caridad por la que estamos en unión real con el ser divino, y, por tanto, es un conocimiento que nace del contacto con el mismo Dios, bien puede decirse que la fe, corroborada con el don de sabiduría, no miran a su objeto como lejano, sino que se posan en él como ya presente en el alma. En consonancia con este modo de ver, resulta bien natural que Santo Tomás use la fórmula "sicut cogni-

tum in cognoscente", como expresión exacta de la inhabitación del Espíritu Santo.

Así se revela la espléndida armonía del pensamiento del Angélico sobre este misterio. Dios está en el justo como objeto de fruición, y esta es la modalidad característica de la inhabitación. La gracia, como incoación que es de la gloria, reclama tal presencia sustancial, aunque en sus justas proporciones, y el mismo sentido imprime a las virtudes en que ella se prolonga: a la caridad, indistinta específicamente de la consumada, que es, como ésta, una amistad entre Dios y el hombre fundada en la participación de la bienaventuranza, y, por lo tanto, de Dios presente como objeto de fruición; y a la fe con el don de sabiduría, inseparable de la caridad, y con ella principio de la vida eterna y vínculo matrimonial entre el alma y Dios, excitadora por lo mismo de la presencia sustancial del Espíritu Santo. Todo ello se expresa diciendo que el Espíritu Santo habita en el justo por la gracia "ad fructum imperfectum", y más determinadamente por la fe y la caridad, "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante".

Aún nos queda por señalar un aspecto del pensamiento del Angélico, tomando pie de la teoría que sobre la inhabitación ideó Juan de Santo Tomás. En ella se presupone como base, que Dios está realmente presente en nosotros como principio de todo nuestro ser y vida natural y sobrenatural, sin que esta presencia difiera de la de inmensidad. Producidos así por esta presencia común y ordinaria los dones de la gracia, brota por ellos automáticamente una relación a Dios de posesión real e inhabitación, en cuanto que Dios existe ya dentro del alma, no como antes, por el solo contacto de inmensidad y eficacia, sino como objeto de verdadera posesión y fruición; no consumada como en la gloria, pero sí incoada e imperfecta. Así, pues, Dios, supuesto el contacto y la existencia íntima en el alma por la presencia de inmensidad, se nos hace físicamente presente de un modo nuevo por la gracia, como objeto de experimental conocimiento y fruición dentro de nosotros; como si el alma, ya presente en nosotros como fuente y sostén de nuestra actividad vital, se nos manifiesta como tal, como objeto que nos es íntimo y que es raíz de nuestro ser y obrar, la conocemos por cierta percepción y conocimiento experimental. Así Dios se pone al alcance de nuestra experimentación por el don de sabiduría (86).

No es de nuestra incumbencia hacer la crítica de esta teoría (87); pero se la ha presentado como expresión auténtica de la mente de Santo Tomás (88), y nos interesa hacer alguna observación sobre ello. Recordando el doble momento que hemos distinguido, según el Angélico, en la inhabitación, notamos que en esta teoría se prescinde del dinámico, suponiéndose que la producción de la gracia va vinculada, no a la presencia especial de inhabitación, sino a la de inmensidad. No hay que decir que esto no parece inexacto si se propone como interpretación del pensamiento de Santo Tomás. En cuanto al momento objetivo, creemos que la explicación comentada, si la hemos entendido rectamente, coincide plenamente con la que nosotros hemos propuesto como propia del Maestro. Dios, producida la gracia, está en la criatura, no como antes, sino como objeto íntimo de fruición, aún imperfecta, que el alma alcanza y disfruta, o al menos está ontológicamente capacitada para disfrutar, por el conocimiento y el amor de caridad. Por eso suscribimos sin reservas, como expresión exacta, a nuestro juicio, del pensamiento del Angélico, palabras como las siguientes: "...cognitum vel amatum sumitur... prout dicit modum specialem familiaris convictus cum Deo et communicationis ad possidendum et fruendum ipso, siquidem haec fruitio et possessio non fit nisi per cognitionem et amorem; et sic Deus cognitus et amatus, non quomodocumque, sed possessive et fruibiliter, dicit specialem rationem exsistendi in anima, eo quod possessio et fruitio Dei non posset fieri si esset absens et non intra nos... Ad quod autem (regnum Dei intra nos) disponit gratia, et caritas quatenus reddit animam elevatam ad amandum et fruendum Deo" (89).

Pero además en la explicación de Juan de Santo Tomás se insiste con acierto en el carácter *experimental* del conocimiento propio de la inhabitación. Esta modalidad se entiende, por supuesto, de la experimentabilidad o capacidad de experimentar, no de la experimentación actual. Basta que aparezca la gracia en el alma, para que surja una relación a Dios como a íntimamente poseído y para que Dios esté ya dentro de nosotros, no con la fría presencia de inmensidad, sino como objeto experimentable de fruición; aun cuando no se actúa esa capacidad experimentativa, como sucede en el niño bautizado o en el adulto ya justificado, en quien la caridad aún no haya entrado o no esté en ejercicio (90). Este aspecto experimental del conocimiento a que va ligada la

inhabitación es bien conforme con la doctrina del Angélico, y es lo que nos queda por dilucidar y proponer.

Efectivamente, el Santo Doctor introduce en su explicación de las misiones divinas tal conocimiento como elemento esencial. Así, hablando de la venida del Hijo al alma, dice: "...Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. Perceptio enim experimentalem quamdam notitiam significat" (91). Y refiriéndose en general a la misión de una persona divina, escribe: "...experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem..." (92).

Es verdad que emplea dicha fórmula al hablar de la misión, cuyo concepto es para él distinto del de inhabitación; pues mientras ésta conviene también al Padre, aquélla no compete sino al Hijo y al Espíritu Santo (93). Pero esto no significa que, cuando es enviado el Hijo o el Espíritu Santo, cuyas misiones, por lo demás, son inseparables (94), no venga con ellos también el Padre (95). El que el Padre no se diga enviado obedece a que la misión incluye como primer elemento, además de un efecto producido en la criatura, una procesión divina, que por definición no conviene a la primera persona (96). Sin embargo, la misión en su sentido y realidad integrales significa la venida e inhabitación de toda la Trinidad, por razón del efecto producido en la criatura que nos une a la misma Trinidad, aunque por razón de la apropiación pueda llevar más a una persona que a otra (97). De hecho, en la misión del Hijo, que propiamente es manifestación de una sola persona, se muestra también el Padre; pues "como el Espíritu Santo viene invisiblemente al alma por el don del amor, así el Hijo viene por el don de sabiduría, en el cual se manifiesta el mismo Padre, que es el último a que se sube. Y porque con la recepción de estos dones se nos imprime una semejanza de las propiedades de las personas, se dice que las personas divinas están en nosotros con un nuevo modo de estar..." (98). La consecuencia es obvia: si el conocimiento experimental se entiende de la misión de una persona, en realidad se alarga por extensión a comprender la venida e inhabitación de las tres personas.

Antes de pasar adelante, nos interesa completar estas nociones sobre el concepto de misión. Misión, según la entendió San Agustín y con él los escolásticos, no es sino la manifestación de una persona divina en el tiempo (99). De ahí el axioma "mitti est cognosci quia ab illo procedat" (100). De aquí ha deducido rec-

tamente Santo Tomás, con los escolásticos, que no puede haber misión sin un efecto creado, que manifieste a la persona enviada (101). Pero advierten que basta que se haya producido la cualidad destinada a dar a conocer a dicha persona, por la que se haga posible tal conocimiento, aunque éste no llegue a ser actual, para que haya misión (102). Si la misión envuelve conocimiento de la persona enviada, es necesario para que ella se produzca, que, si se trata de misión invisible, el que recibe sea asimilado por algún don de gracia a la persona enviada (103), y así ser enviado significa ser conocido, como procedente de otro, por alguna representación (104). Estos efectos o dones en que se realizan las misiones del Hijo y del Espíritu Santo son aquellos, respectivamente, que, por representar más exactamente las diversas relaciones o propiedades personales, se apropian a cada persona (105), como son, respecto del Hijo, que es manifestar del Padre los dones del entendimiento (106), sobre todo el don de sabiduría, y respecto del Espíritu Santo, que es amor, el don del amor (107). Y así se dice que el Espíritu Santo viene invisiblemente y habita en nosotros por el amor, y el Hijo por la sabiduría (108).

Previas estas nociones, ¿qué alcance tiene el conocimiento experimental vinculado a las misiones divinas? *Experimentar, conocimiento experimental* y términos equivalentes significan para Santo Tomás la percepción directa de ciertos fenómenos, de los que ulteriormente se concluye la existencia de sus causas. Así, tentar es hacer experiencia (*experimentum sumere*) de las cualidades o propiedades de una persona o cosa, para comprobar su realidad o su intensidad (109). Santa Ágata experimentó (*experta erat*) la divina benevolencia de Dios, en no padecer ella enfermedades y sentir al punto el efecto de la curación (110). Abraham pudo conocer experimentalmente (*experimentaliter*) que tenía temor de Dios, por la obra cumplida por obediencia al mismo Dios. Lo que subsiste en el alma se conoce experimentalmente (*experimentali cognitione*) en cuanto el hombre experimenta (*experitur*) por los actos los principios intrínsecos, como percibimos la voluntad queriendo y la vida por las operaciones vitales (111). Se ve, pues, la ley y el sentido de la fórmula: por ciertos fenómenos subir a la causa. Así, tenemos conocimiento experimental del alma y de la vida por sus operaciones. Se trata, pues, de un conocimiento mediato e indirecto.

Por otra parte, distingue Santo Tomás entre el conocimiento puramente especulativo y el experimental, haciendo consistir a éste en la percepción de un objeto por ciertos fenómenos afectivos. Así, además del conocimiento especulativo de la bondad o voluntad de Dios, hay otro conocimiento de ésta afectivo o experimental (*affectiva, sive experimentalis*), en cuanto uno experimenta (*experitur*) en sí mismo el gusto de la dulzura divina (112); como puede uno conocer conjeturalmente que está en gracia, "por cierta experiencia de dulzura... que no experimenta" el que no lo está (113). Según lo cual, el conocimiento experimental se distingue del puramente especulativo por la percepción de fenómenos, a veces con carácter afectivo de sabor, de regusto de la verdad conocida, de un percibir, de un sentir la presencia o la existencia de un objeto que así se nos descubre y da a experimentar. Uniendo, pues, esta observación con la precedente, tendremos que la noción de conocimiento experimental incluye una ascensión a la causa por el efecto de un fenómeno en que se percibe y siente, se experimenta la misma causa. Se conoce ésta, no inmediatamente, sino por sus efectos experimentales.

Con estas advertencias, podremos conocer el conocimiento experimental exigido para las misiones divinas. A la objeción de que la misión invisible del Hijo no se da, puesto que la misión invisible se realiza por la gracia santificante, sin la que muy bien pueden poseerse los dones que pertenecen al entendimiento, que son los que se apropian al Hijo, responde el Santo Doctor, que "el Hijo es Verbo, no de cualquier modo, sino exhalador del amor (*spirans amoren*)... Según lo cual, no es enviado por cualquiera perfección del entendimiento, sino por una tal instrucción de éste, que prorrumpa en amor (*in affectum amoris*)... Y por eso expresamente dice San Agustín que el Hijo es enviado, cuando es por alguien conocido o percibido (*percipitur*). Pues percepción (*perceptio*) significa cierto conocimiento experimental (*experimentalem notitiam*). Y este conocimiento propiamente se llama sabiduría, como si se dijera ciencia sabrosa (*quasi sapida scientia*)" (114). Manifiestamente aparece el conocimiento experimental tal como antes lo hemos visto descrito, como un conocimiento afectivo, o, con expresión más exacta, como una percepción de la divina persona. De ahí que a este conocimiento se le llama sabiduría, que no es conocimiento puramente especulativo, sino como ciencia sabrosa. Recordemos lo arriba dicho, de que el don

de sabiduría nace del contacto con Dios por la caridad, ese conocer gustando y saboreando (115), y no habrá necesidad de comentarios para señalar el proceso del fenómeno: por los efectos experimentados a la causa, con un conocimiento experimental parecido al que tenemos cuando por los actos conocemos (*experimur*) los principios intrínsecos, como percibimos la voluntad queriendo y la vida por las operaciones vitales. La misma expresión (*experimentalis cognitio*) se aplica a la misión del Espíritu Santo, y por lo tanto, el mismo sentido de conocimiento mediato y, al mismo tiempo, de percepción afectiva hay que atribuirle (116).

Pero estos pasajes nos proporcionan una importante ilustración ulterior. Si, por una parte, en ellos se muestra el conocimiento de la persona divina como mediato, por otra parte, los términos empleados y el paralelismo que se revela entre aquél y el que tenemos del alma, según lo arriba señalado, acusan una intimidad, un acercamiento, un contacto tal entre el conocimiento y su objeto, que bien puede decirse que, según Santo Tomás, por los dones de gracia Dios se pone a nuestro alcance sobrenatural, algo así como el alma lo está al de las facultades naturales, y que por los fenómenos interiores sobrenaturales le percibimos, le experimentamos, en cierto modo, como por sus operaciones percibimos y experimentamos el alma y la vida. Hemos oído al Santo Doctor, que lo que por esencia está en el alma lo conocemos por conocimiento experimental, y que éste se tiene en cuanto el hombre experimenta por los actos sus principios intrínsecos, como por sus operaciones (*percipimus*) la voluntad y la vida (117), y el término *percipere* lo reserva al conocimiento que tenemos del alma por la percepción de sus operaciones vitales, de suerte que la percepción de éstas envuelve la percepción de aquélla (118). Pues bien; él mismo nos dice paralelamente que Dios está por su esencia en el alma, y que tenemos de Él conocimiento experimental, empleando además aquí los términos *percipitur* y *perceptio*, para designar el conocimiento que de Dios inhabitante poseemos (119). Añádanse a esto expresiones como la de que el Espíritu Santo testifica a nuestro espíritu que somos hijos de Dios, por el efecto del amor filial que produce en nosotros (120), y la de que cuando alguien es hecho por el Espíritu Santo amador de Dios, es porque habita en él (121). ¿No significa todo ello que tenemos un conocimiento genuinamente experimental de Dios

inhabitante, que equivale a un percibirle, a un como palparle, algo así como experimentamos al alma? De ahí que, bien en consonancia con esta idea, se nos diga, a propósito del conocimiento de la persona enviada requerido para la misión, que aunque tal conocimiento no sea actual, los dones son tales que de por sí son capaces de llevar al conocimiento, no sólo de ellos, sino de la misma persona que viene (122). Y así se entienden fórmulas tan expresivas como la de que en la recepción de los dones, la relación que brota en nosotros no se termina en la posesión de los dones, sino que llega (*attingit*) al mismo Espíritu Santo (123); la de que por la gracia somos capacitados, no sólo para usar del don creado, sino para disfrutar de la misma persona divina (124); y la de que por los dones de sabiduría y amor nos ponemos en contacto con el objeto de fruición y con ellos gozamos de él (125).

Sin embargo, Santo Tomás, a pesar de que dos veces le hemos oído emplear acerca del conocimiento importado en las misiones divinas el término "experimentalis", una vez le antepone el atenuante *quasi* (*quasi experimentalis*) (126). Lo cual no nos ha de sorprender, pues no puede darse, sin un privilegio excepcional, un paralelismo exacto entre la percepción del alma y la de Dios por los dones, ya que el alma influye vitalmente en la producción de los actos en que se revela, mientras que la intervención eficiente de Dios en los fenómenos manifestadores de la misión no tiene tal carácter. Fuera de esto, ocurre una diferencia notable. Manifiestamente, el conocimiento experimental de que se habla en los diversos pasajes aducidos se entiende directamente de los actos experimentales, de la percepción o experimentación actual, no precisamente de la perceptibilidad o capacidad de experimentación. Pero sucede que, mientras los fenómenos vitales en que se manifiesta el alma son señales inconfundibles de su principio, no tenemos la misma certeza sobre la posesión de los dones en que se nos dan las divinas personas. No podemos saber si poseemos la gracia, sino por conjeturas (*coniecturaliter per aliqua signa*) (127), dada la mucha semejanza de los actos naturales con los meritorios (128); no podemos conjeturar que tenemos la caridad, sino por indicios probables, pues los actos de amor, según lo que de ellos percibimos, no son pruebas inequívocas de la caridad, por la semejanza del amor natural con el sobrenatural, y el sabor y dulzura que nos producen esos actos podrían provenir de un hábito adquirido (129). Así se explica el empleo

de la fórmula suavizada *quasi experimentalis*, por una razón que no se da en el conocimiento experimental del alma.

Pero, si estamos lejos, sin un privilegio eximio, de la experimentación actual, inequívoca, de las personas divinas inhabitantes, la experimentabilidad es una realidad indudable, y ésta basta para que se dé la inhabitación. Pues ella no va vinculada precisamente a los actos de conocimiento y amor, esto es, a la experimentación actual, sino a la facultad de conocer y amar que se da en los dones de sabiduría y amor, a la capacidad de poner aquellos actos que se da en estos hábitos. Expresamente dice el Angélico—y queda ya consignado arriba—que, para que haya misión, no se requiere conocimiento actual de la misma persona, sino que basta el habitual, en cuanto en el don conferido, que es el hábito, se representa la propiedad personal como en su semejanza (130). O sea, que por la presencia de los dones estamos capacitados para poner esos actos con que percibamos a la misma persona inhabitante; pues esto es lo que en la mente de Santo Tomás significa conocimiento habitual: "Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur" (131).

Se ve, pues, que el conocimiento experimental que el Angélico pone como elemento esencial a la inhabitación consiste en una percepción afectiva de la persona divina como presente, paralela, si bien no idéntica, a la percepción que por los actos vitales tenemos del alma. Sin embargo, no se requiere para la inhabitación que este conocimiento experimental sea actual; basta que por los dones estemos capacitados para obtenerlo.

Si este conocimiento experimental se tiene por la sabiduría y el amor, la expresión representa una tercera fórmula, aún más determinada, de la inhabitación por conocimiento y amor. Según la primera, Dios está presente en el alma por la fe y caridad. En la segunda, nos unimos a Dios por la sabiduría y el amor. Según la tercera, por un conocimiento experimental. En cuanto al sentido, no hay diferencia entre las tres fórmulas. La fe a que se adjudica la inhabitación, es la fe formada por la caridad. Y precisamente de su unión con la caridad, y por ésta con Dios, le viene a la fe ese atributo superior que es el don de sabiduría, por el que le es dado conocer a Dios con un conocimiento, no puramente especulativo, sino afectivo y experimental, de percepción casi inmediata del

mismo Dios inhabitante. Pero si, según esto, las tres fórmulas tienen el mismo alcance, acaso la más feliz es la última, la del conocimiento experimental; pues por ella se nos aparece Dios como más íntimo, y ella expresa exactamente el pensamiento de Santo Tomás, de presentar a Dios inhabitante como objeto de fruición, ya que "sólo aquello se puede decir que tenemos, que está a nuestro libre uso y disfrute"; de que le poseemos ya en esta vida, *ad fructum imperfectum*, por la sabiduría y el amor (132).

Si, pues, Dios, presente en todas las cosas por inmensidad, habita en el justo con esa modalidad especial de objeto de fruición, y si el alma le disfruta así por el conocimiento y el amor, o sea, por el conocimiento experimental, o por lo menos está capacitada por los dones para disfrutarle, bien se puede decir que Dios habita en el justo "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante". Y con ello evidentemente se señala un privilegiado modo de presencia divina, del que no participan ni los irracionales, ni siquiera los hombres en pecado. Tal, pues, parece ser el pensamiento de Santo Tomás sobre la inhabitación.

Aquí se podía hacer punto final. Pero aún cabe preguntar si esta explicación garantiza un modo de presencia estrictamente sustancial, a saber, tal que, si Dios no residiera ya por inmensidad en el alma, el solo título de proponerse a ésta como objeto de fruición a la manera dicha bastaría a provocar su venida sustancial. Así parece; pues difícilmente se concibe que se estableciera esa relación del justo a Dios como objeto de fruición actual, sin que Dios se hiciera físicamente presente al alma.

Con todo, tratándose de sustancias espirituales, acaso podría darse una mutua fruición, aun en ausencia del objeto. No creemos en la firmeza de esta objeción. El concepto de fruición añade a los de conocimiento y amor, que pueden alcanzar al ausente, el de presencia; porque no parece que sea posible propiamente disfrutar de una persona en su ausencia. En este caso, su recuerdo amoroso será una fuente de gozo y fruición; pero si bien se analiza este fenómeno, de lo que entonces de hecho se disfruta es del recuerdo, no de la persona objeto del recuerdo, que por hipótesis está ausente. Y en la cuestión que nos ocupa se trata de una fruición que recaiga sobre la misma persona divina. Este razonamiento le debía de parecer bien admisible al autor del *Compendium theologicae veritatis*, cuando escri-

bía (l. 1, c. 9): "Ad fruendum eo quo fruendum est, requiritur praesentia fruibilis et etiam dispositio debita fruentis, unde requiritur praesentia Spiritus Sancti et eius donum, scil. amor, quo inhaereatur ei. Verumtamen cum datur nobis Spiritus S., non incipit esse in loco novo, sed novo modo, per productionem novi effectus et novi respectus, ex quo creatura se aliter habet ad Spiritum S. quam prius; propter quod et ipse dicitur aliter esse in creatura quam prius, quia est in ipsa ut in cognoscente et amante ipsum; quod non fuit prius" (133). Este mismo sentido de presencia parece atribuirse a la fruición en aquella definición de la inhabitación, que más arriba le hemos oído a Santo Tomás: "Illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti, vel frui" (134), donde *frui* se pone en la misma línea de *libere uti*, que difícilmente se entiende de un objeto ausente. Y éstos son precisamente los términos que emplea el Santo Doctor, al describir la bienaventuranza perfecta, que exige la presencia del objeto beatificante: "...Finis dicitur dupliciter...: Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio eius rei quae desideratur... Secundo autem modo ultimus finis hominis... nihil est aliud, quam adeptio, vel fruitio finis ultimi" (135). Y el mismo sentido parece suponerse en la fruición, al advertirse que la gracia nos dispone, no sólo para usar del mismo don creado, sino para disfrutar de la misma persona divina: "Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quod libere non solum ipso don creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur" (136). En esta fórmula se colocan en la misma condición con respecto a la criatura, el don creado y la persona divina; si, pues, el *ipso dono creato utatur* envuelve la noción de presencia del mismo, otro tanto habrá que decir del *ipsa divina persona fruatur*. En otro supuesto, no se entendería el énfasis con que se recalca el segundo miembro, con manifiesta intención, al parecer, de darle el mismo alcance que al primero.

Por fin, podría alegar Santo Tomás lo que admitirá todo teólogo como bien conforme con la revelación, y no es del caso demostrar, que la gracia es una incoación de la gloria, un anticipo de la bienaventuranza, según queda arriba descrito (137); y si la gloria entraña, por su naturaleza o por concesión de Dios, una exigencia de la presencia sustancial de Dios, hay que suponer que también la gracia reclama proporcionalmente idéntica presencia. Con otras palabras, si la fruición perfecta de Dios no se

comprende en el orden actual sin Dios físicamente presente como su objeto, la imperfecta, que es germen de aquélla, importa también, sin duda, en grado correspondiente la misma condición. De todo lo cual se concluye que la explicación de Santo Tomás acerca de la inhabitación asegura razonablemente la presencia sustancial de Dios.

Resumimos, pues, en las siguientes consideraciones la doctrina del Angélico sobre la inhabitación del Espíritu Santo. Asentado el principio básico de que por la gracia se da sustancialmente el mismo Dios, aparte de los dones, se distingue en la inhabitación una presencia dinámica, en cuanto que el Espíritu Santo, ya inhabitante con presencia distinta de la de inmensidad, produce la gracia, y otra presencia objetiva, que es la que propiamente constituye la inhabitación, para la que la gracia es disposición próxima. Consiste ella en que entre el justo y Dios, presente ya por inmensidad en el alma, se establece por la gracia una especial relación, por la que Dios se ofrece al alma como objeto de fruición, por ahora imperfecta, en cuya posesión entra la criatura por un conocimiento y un amor tales, que van orientados a Dios precisamente como a tal objeto de fruición. Ese conocimiento no es el de la fe simple, sino el de la fe formada por el don de sabiduría, que actúa en la percepción directa del objeto, conocido al modo experimental, con que conocemos el alma por sus operaciones vitales. Así es como se dice que Dios habita en el justo por el conocimiento experimental. Pero al mismo tiempo no se requiere para la inhabitación la actuación de este conocimiento. Basta para ella que el alma reciba los hábitos para conocer y amar, aunque estén impedidos para producir sus actos respectivos. Por estos hábitos se establece formalmente esa relación especial entre el alma y Dios, en cuanto que Dios se entrega al alma como objeto de fruición experimentable y fruíble por el conocimiento y el amor; y lo hace con donación sustancial, ya que el sólo título de ponerse a disposición del alma como objeto de bienaventuranza, bastaría para que Dios realizara su venida a la criatura, si no estuviera ya en ella por inmensidad.

JOSÉ F. SAGÜÉS, S. J.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

II. Notas al texto

(1) Entre los que establecen, si bien con diversas modalidades, funciones personales en la inhabitación, están D. PETAU, en cuanto en tal sentido interpreta a los Padres, pero sin intentar exponer su opinión personal: "Nostram igitur, quae privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo, vel hoc loco non dico" (*De Theolog. dogmatibus, De Trinit.*, l. 8, c. 6, nn. 6-8); J. SHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, § 30; TH. DE REGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. 4, p. 537; H. HURTER, *Theol. Dogm.*, t. 3, n. 201, cita varios teólogos por esta opinión, sin fijar la suya propia; G. WAFFELAERT, *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo, Collationes Brugenses*, t. 15, págs. 442-453, 625-627, 673-687; t. 16, págs. 6-16.

(2) Entre las diversas interpretaciones de la mente del Angélico están las de SUÁREZ, *De Trinit.*, l. 12 c, nn. 9-14; J. DE ST. TOMÁS, *De Trinitatis mysterio*, q. 43, disp. 17, a. 3; P. GALTIER, *L'habitation en nous des Trois Personnes*, págs. 231-241, París. 1928; L. V. RUDLOFF, *Des heiligen Thomas Lehre von der Einwohnung Gottes in der Seele. Divus Thomas* (Freiburg), 8 (1930), páginas 175-191.

(3) SUÁREZ, a quien copian BERAZA, *De Gratia Christi*, n. 879, y VILLADA, *De effectibus formalibus gratiae habitualis*, n. 125, dice (*l. c.*, n. 2), sin citar nombres, que, según algunos teólogos antiguos, por la inhabitación no se nos da la misma persona del Espíritu Santo, sino los dones creados. Cf. S. TH., 1, dist. 14, q. 2, a. 1.

(4) LEÓN XIII, *Divinum illud munus*, ASS. 29; cfr. CAVALLERA, *Thesaurus*, n. 546.

(5) J. C. MARTÍNEZ GÓMEZ, *El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo*, *Estudios Eclesiásticos*, 13 (1934), págs. 290-296; GALTIER, *l. c.*, págs. 214-221; DE REGNON, *l. c.*, pág. 484; H. LANGE, *De gratia*, nn. 445-451.

(6) 1, dist. 14, q. 2, a. 1; *C. gent.*, 14, c. 18; 1, q. 43, a. 3, 1um.

(7) 1, q. 43, a. 3 *c.*

(8) *Ibid.*, a. 2, 2um; 1, dist. 15, q. 1, a. 1, 1um; q. 3, a. 1. Gregorio Ariminense sostuvo que, aunque de hecho no se da, podría en absoluto darse la misión del Espíritu Santo sin los dones de la gracia, como podría Dios justificar al hombre sin tales dones, por benevolencia puramente extrínseca (cfr. SUÁREZ, *l. c.*, nn. 2-3). Para P. Lombardo, en opinión de Santo Tomás (1-2, q. 110, a. 3), la gracia se identifica con las virtudes; por lo tanto, de haber afirmado aquél, como generalmente se le atribuye (cfr., v. g., BERAZA, *l. c.*, n. 724; LANGE, *l. c.*, n. 371; C. BOYER, *De gratia divina*, pág. 188), que la caridad no es un hábito creado, sino sólo el acto del libre albedrío movido, sin hábito intermedio, por el Espíritu Santo, que es propiamente la caridad, lógicamente tendría que pensar, aunque expresamente no lo dice, que el Espíritu Santo habita en el alma sin interposición de hábito creado. Pero ¿es suya la afirmación indicada que se le adjudica? RIPALDA (*De mysterio Trinit.*, l. 1, dist. 17) duda de ello por estimables razones. Véase también PETAU, *l. c.*, n. 9.

(9) 1, q. 43, a. 3 c; 1, dist. 14, q. 2, a. 2. El Santo Doctor excluye terminantemente el que se dé propiamente el Espíritu Santo por otras gracias (*gratis*

datas), sino es en sentido lato (1, q. 43, a. 3, 4um; *In 1 Cor.*, 12, 3. 7), como excluye también el que se dé, si no es impropiamente, por la fe informe (*In 1 Cor.*, 3, 16; *In 2 Cor.*, 13, 5). Y que en este sentido impropio pueda hablarse de misión de las divinas personas por dones distintos de la gracia santificante, lo reconocen unánimemente los teólogos. Cfr. CAYETANO, in 1, q. 43, a. 3; SUÁREZ, *l. c.*, nn. 6, 15; VÁZQUEZ, in 1, q. 43, a. 3.

(10) Que esta presencia presupone como condición la de inmensidad, lo advierte Santo Tomás, cuando, después de haber expuesto los tres medios de estar Dios en las criaturas, a saber, por esencia, presencia y potencia, añade esta determinación: "illi tres modi... omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem hypostaticam), etiam est per gratiam; et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam" (1, dist. 37, q. 1, a. 2, 3um). Función de la gracia será, por lo tanto, determinar esta última presencia de inmensidad, para que se pueda decir que Dios está ya en el alma, no como un extraño, lo mismo que en una piedra o en un árbol, sino íntimamente, en compañía, inhabitando, *estando*, ya que por la gracia se dice antonomásticamente que Dios está en el hombre (*ibid.*, a. 1, 5um).

(11) "Si autem consideremus processionem secundum respectum ad id in quo procedit... respectus iste in Spiritu Sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum. Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum Sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius; quia et dona eius recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, inquantum per dona eius ipsi Spiritui Sancto coniungimur..." (1, dist. 15, q. 2, a. 1 c).

(12) JUAN DE SANTO TOMÁS, *l. c.*, n. 10 ss.; A. GARDEIL, *Revue Thomiste*, 1923, pág. 134 ss.

(13) In q. 8, a. 3, disp. 30, c. 3. Le siguen RUIZ DE MONTOYA (disp. 109, sect. 3); ALARCÓN (disp. 9, sect. 3); OBERDOERFFER, *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus iustorum*, Tornaci, 1890. TERRIEN, *La grâce et la gloire*, t. 1, l. 4, c. 4, la establece a la par que la de Santo Tomás, pues juzga que no se excluyen, sino que se suponen y completan. Pero sobre todo GALTIER, *l. c.*, pág. 227 ss., es quien la explota y elabora ampliamente. Por fin, BOYER, *l. c.*, pág. 193 ss., la adopta como parte integrante, no única, de su teoría. LENNERZ (*De gratia Redemptoris*, ed. ad usum privatum, pág. 117 s., Roma, 1934) se adhiere a la opinión de GALTIER.

(14) *De fide orthod.*, 1, 13; MG. 94, 852.

(15) GALTIER, págs. 212-224.

(16) SUÁREZ, *l. c.*, n. 11; SALMANTICENSES, *De Trinit.*, disp. 19, dub. 4, § 3, n. 68 s.; dub. 5, § 4; GARDEIL, *l. c.*, págs. 7-11; LANGE, n. 453; BERAZA, n. 899; JUAN DE S. TOMÁS, *De Deo*, q. 8, disp. 8, a. 6, nn. 5, 9.

(17) 1, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2.

(18) 1, q. 43, a. 2, 2um.

(19) Así también, cuando se prueba que no podemos conocer con certeza si estamos en gracia, porque no sabemos si Dios, que es su principio y su objeto, está presente o ausente del alma, se supone que Dios, como principio de la gracia, está en nosotros con presencia especial, distinta de la de inmensidad y propia de la inhabitación. "Principium autem gratiae et obiectum eius est ipse Deus, qui... est nobis ignotus..., et ideo eius praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest...; et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare, utrum ipse habeat gratiam..." (1-2, q. 112, a. 5 c).

(20) *C. gent.*, l. 4, c. 21.

(21) GALTIER, págs. 237-241.

(22) *Ibid.*, pág. 228 s.

(23) 1, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2.

(24) 1, q. 43, a. 3, 1um.

(25) 1, q. 43, a. 5 c.

(26) *C. gent.*, l. 4, c. 21.

(27) 1, dist. 14, q. 2, a. 1 c.

(28) *C. gent.*, ibíd.

(29) 1, q. 43, a. 2, 2um; 1, dist. 14, q. a. 1; q. 2, a. 1; q. 3; dist. 15, q. 1, a. 1; q. 3, a. 1; dist. 17, q. 1, a. 1; q. 2, a. 1.

(30) *C. gent.*, l. 4, c. 23, 3.

(31) 1, dist. 15, q. 4, a. 1.

(32) Esta concepción es bien familiar al Angélico, que enseña que Cristo, en el primer instante en que se le infundió la gracia, mereció por su libre albedrío (3, q. 34, a. 3); y que la disposición a la gracia puede no preceder con prioridad temporal a la infusión de la misma (1-2, q. 112, a. 2, 1um; q. 113, a. 8, 2um); de suerte que Adán probablemente se dispuso para recibir la gracia en el primer instante de su creación (1, q. 95, a. 1, 5um), lo mismo que los ángeles (1, q. 63, a. 5, 3um; cfr. 1, q. 62, a. 7, 3um), aunque respecto de éstos parece haber enseñado antes lo contario (*De malo*, q. 16, a. 4, 14um).

(33) 1, q. 43, a. 3 c.

(34) 1, dist. 14, q. 2, a. 2, 2um.

(35) *Ibid.*, a. 1 c.

(36) 1, q. 43, a. 3 c.

(37) 1, dist. 14, q. 2, a. 2, 2um.

(38) Véase sobre esta idea LANGE, nn. 269, 273 ss.

(39) 2-2, q. 24, a. 3, 2um. Nótese que no se dice que la gracia y la gloria pertenecen a la misma especie, sino "ad idem genus"; pero esa diferencia específica subsiste con sólo que la percepción del mismo objeto presente sea específicamente distinta.

(40) 1, dist. 14, q. 2, a. 2 c.

(41) 1-2, q. 3, a. 4 c.

(42) *Ibid.*, a. 3 c.

(43) "Dicitur autem Deus iustorum specialiter, secundum rationem finis quem contingunt: et ideo dicitur etiam ab eis haberi. Alia enim licet ordinentur in ipsum sicut in finem, non tamen consequuntur ipsum, nisi iusti qui coniunguntur sibi per gratiam et gloriam; et ideo etiam omnium communiter dicitur vel finis vel aliquid huiusmodi; sed absolute dicitur de iustis quia Deus est eorum, quia habent ipsum sicut suam hereditatem, et per quemdam modum passionis" (1, dist. 18, q. 1, a. 5, ult.).

(44) *In 1 Cor.*, 13, 13: "Alia (coniunctio cum Deo est) quantum ad beatitudinem, inquantum nos hic sumus participes per gratiam supernae felicitatis, secundum quod hic est possibile." La esperanza versa sobre la *perfecta* consecución de la bienaventuranza: "speramus etiam ad perfectam consecutionem illius aeternae beatitudinis pervenire, et fieri cives caelestis Hierusalem".

(45) "Si consideremus substantiam Spiritus Sancti, sic valet tantum Spiritum Sanctus quantum vita aeterna, quae est ipse Deus; quia scilicet valet quantum omnes tres personae. Si vero consideretur modus habendi, sic facit spem, et non possessionem vitae aeternae; quia nondum perfecte habemus ipsum in vita ista. Et ideo non perfecti beati sumus, nisi quando perfecte habebimus in patria" (*In 2 Cor.*, 1, 22). Véase en la nota anterior el sentido de la esperanza.

(46) "Semen autem spirituale est gratia Spiritus Sancti... Et hoc semen

est virtute continens totam perfectionem beatitudinis; unde dicitur pignus et arrha beatitudinis" (*In Gal.*, 4, 6).

(47) Ἀρραβών (arrha) es, según H. STEPHANUS (*Thesaurus linguae graecae*, ed. HASEDINDORF, París, 1865), "pars solutionis quae fidem facit totius summae persolvendae: qua etiam re differt a pignore seu hypotheca". Y SAN AGUSTÍN (*Serm.* 378, ML. 39, 1673) dice: "arrham nobis dedit Christus Spiritum Sanctum... Quid promisit? Vitam aeternam, cuius arrham Spiritum Sanctum dedit. Vita aeterna possessio habitantium; arrha consolatio est peregrinantium. Melius enim dicitur arrha quam pignus. Haec enim duo similia videntur inter se; sed tamen habent aliquam differentiam non negligendam. Et pignus quando datur, et arrha quando datur, ideo fit, ut quod promittitur impleatur; sed quando datur pignus, reddit homo quod accepit, re completa propter quam pignus accepit; arrha autem quando datur, non recipitur, sed superadditur ut impleatur. Arrham ergo habemus..." Cfr. también *Serm.* 23, c. 8 s., y *Serm.* 156, c. 15 (ML. 38, 158 s., y 858). Véase KNABENBAUER, *In Ephes.*, 1, 14; CORNELY, *In 2 Cor.*, 1, 22, p. 48 nota; ZORELL, *N. T. Lexicon graecum;* W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Giessen, 1928. Que Santo Tomás entendía la voz "arrha" en su sentido propio, se deduce de que la distingue de "pignus", como se ve en la nota precedente.

(48) 1, dist. 14, q. 2, a. 2, 2um.

(49) 1, q. 43, a. 3 c. Fórmulas equivalentes se emplean en *C. gent.*, l. 4, c. 21; *In 1 Cor.*, 3, 17; *In 2 Cor.*, 6, 16; 1, q. 8, a. 3.c. El P. V. RUDLOFF (*l. c.*, pág. 181 ss.) cree que hay que tener en cuenta la cronología de las obras del Angélico, para apreciar su pensamiento sobre la inhabitación; pues, según él, hay diversidad en el modo de hablar entre el Comentario de las *Sentencias* (a. 1254/56), la *Summa contra gentes*, l. 4 (a. 1261/64), que tendría carácter de transición, y las otras obras posteriores que en este asunto nos interesan, a saber, la *Summa Theologica*, 1.ª pars (a. 1266) y los comentarios *In epist. ad Cor.* (a. 1269-1273). Prescinde el citado autor de la *C. gent.*, y establece que la doctrina del Angélico sobre la inhabitación en el *Com. Sent.* y en las últimas obras se condensa, respectivamente, en estas dos tesis: "Deus est in ea (creatura rationali gratia ornata) prout res est in sua similitudine"; "Deus est in creatura rationali gratia ornata sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante", aunque, al decir del mencionado autor, ambas tesis son idénticas en el fondo (p. 184). Sin detenernos a examinar este punto, que juzgamos de poca importancia, nos limitamos a hacer las siguientes observaciones. Si es verdad que en la primera obra y en las posteriores parece insistirse, respectivamente, con preferencia en las fórmulas apuntadas, aun en el uso de éstas no hay exclusivismo, sino, al contrario, paralelismo, y, desde luego, según anotaba Rudloff, sin variación en el fondo doctrinal. Se dice (1, dist. 14, q. 2, a. 1 c): "Procedit (Spiritus S.) ...inquantum per dona eius ipsi Spiritui Sancto coniungimur, vel ille nobis, *per donum sibi assimilans*"; y también (1, dist. 15, q. 4, a. 1 c): "Unde sicut Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum, ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio." Compárense estas fórmulas con esta otra en que también se habla de la misión invisible (1, q. 43, a. 5, 2um): "Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc, quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet, quod fiat assimilatio illius ad divinam personam, quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus San-

cti..."; y también (ibid., 1um): "Aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa, quae pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii." Aún podríamos recurrir a otras fórmulas (compárense 1, dist. 14, q. 2, y 1, dist. 15, qq. 2, 4, con 1, q. 43, aa. 4-7); pero éstas bastarán para mostrar que las del *Com. Sent.* se encuentran sin diferencia sensible en la *Sum. Theol.* Y viceversa, para ver que las fórmulas de las obras posteriores no son ajenas al *Com. Sent.*, compárense 1, q. 8, a. 3 c; q. 43, a. 3 c; *In 1 Cor.*, 3, 17; *In 2 Cor.*, 6, 16, con ésta (1, dist. 14, q. 2, a. 2, 2um): "Persona autem divina... habetur...; vel potius sicut id per quod fruibili coniungimur, inquantum ipsae personae divinae... in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia"; y con esta otra (1, dist. 37, q. 1, a. 2 c): "Coniungitur autem creatura Deo... Primo modo secundum similitudinem tantum, inquantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat Deum secundum substantiam...: et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam." Para la cronología de las obras del Angélico, cfr. M. GRABMANN, *Thomas von Aquin*, ed. 6, págs. 27-32, München, 1935, y A. WALZ, *Angelicum*, 16 (1939), p. 463 ss.

(50) GALTIER, pág. 157 s.; DE REGNON, t. 4, p. 562; VÁZQUEZ, In 1, q. 8, a. 3, disp. 30, c. 3; SUÁREZ, *l. c.*, n. 10.

(51) *Ibid.*, nn. 12-15. Se adhieren a su opinión los SALMANTICENSES (*De Trinit.*, disp. 19, dub. 5, §§ 2-3, nn. 81-91), si bien la completan urgiendo el paralelismo entre la caridad incoada y la consumada; GONET, *Clypeus thomisticus*, tract. 6, disp. 13, a. 3, n. 30 ss.; BILLUART, *De Trinit.*, disp. 6, a. 4; B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Sprit dans les âmes justes*, 2.ª partie, c. 5, París, 1900 (cfr. también *Revue Thomiste*, 1896-1898), se ha complacido en desenvolverla; BERAZA, n. 900 ss.

(52) JUAN DE S. TOMÁS, *De Trin. mysterio*, q. 43, disp. 17, a. 3, n. 8; VILLADA, *l. c.*, p. 170 s.; GARDEIL, *l. c.*, p. 29 ss.; GALTIER, p. 162 ss.; MARTÍNEZ GÓMEZ, *l. c.*, p. 310, nota 103.

(53) *C. gent.*, l. 4, c. 21.

(54) 2-2, q. 28, a. 1, 1um: "Qui autem habet caritatem, iam habet quod amat" (*In Ephes.*, 5, 22). El Angélico, al hablar (*C. gent.*, c. 19) del amor con que Dios se ama a sí mismo, apela al principio "amatum in amante", para deducir que necesariamente Dios está en su voluntad, y que este estar es sustancial y no accidental, como lo es respecto de nosotros: "Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate exsistens, sit vere et substantialiter Deus." Pero es evidente que esta expresión no se opone al sentido realístico de los pasajes comentados. Pues ya se ve, por una parte, que, comparada con el estar Dios en Sí mismo, toda inhabitación suya en otro ser se ha de llamar justamente accidental, y, por otra, que con ello no se pretende negar lo que poco antes (c. 18) se afirma, de que el Espíritu Santo habita en la mente "per suam substantiam". Parecido comentario habría que hacer a un pasaje, donde a propósito de que la caridad es algo creado y no el Espíritu Santo, declárase que Dios presente es vida del alma, no como principio formal, sino como principio motor (*De carit.*, q. un. a. 1), dice (3um): "Cum dicitur 'Qui adhaeret Deo, unus spiritus est', non designatur unitas substantiae, sed unitas affectus, quae est inter amantem et amatum." Pues se supone la presencia física de Dios, con quien el alma se une por la caridad

(in corp., 4um, 5um, 17um). No es lo mismo unión sustancial que presencia sustancial. Aquélla es la que se excluye entre Dios y el alma; no ésta, que se da, aunque la unión sea afectiva, sin que por eso la presencia lo sea. Y supuesto que, según Santo Tomás, la inhabitación del Espíritu Santo es sustancial, el mismo sentido realístico habrá que atribuir a otros pasajes en que se habla de unión entre Dios y el alma por la caridad (1, dist. 17, q. 1, a. 1, 4um, 5um; 2-2, q. 27, a. 4, 3um; *In Rom.*, I, 4; *In 1 Cor.*, 13, 13; *In 2 Cor.*, 13, 13; etc.). En cuanto a la unión del alma con una persona divina, mientras unos acogen la expresión "unión sustancial" (Petau, *l. c.*, 6; J. Mahé, *Rev. d'hist. écclés.*, 10 [1913], p. 472), otros la rechazan (De Regnon, *l. c.*, 527 s.; Galtier, p. 214 ss.).

(55) *In 1 Cor.*, 3, 17.

(56) 1, dist. 15, q. 4, a. 5um.

(57) 1, q. 43, a. 5, 3um.

(58) *Symb. apos. expos.*, c. 11.

(59) *In Gal.*, 5, 22.

(60) *Symb. apos. exp.*, c. 11. Sobre la relación entre las virtudes infusas y la gracia, cfr. 1-2, q. 110, aa. 3-4; 3, q. 62, a. 2; *De Ver.*, q. 27, a. 2.

(61) 2-2, q. 24, a. 2 c: "Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia...; sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio...; talis enim mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione; cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari...: amor autem super hanc communicationem fundatus est caritas; unde manifestum est, quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum" (2-2, q. 23, a. 1 c).

(62) "Deus in se est maxime diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis...; ad Deum maxime diligendum hoc modo necesse est, quod nostris cordibus caritas infundatur" (2-2, q. 24, a. 2, 2um). Después de asentar que todo amor consiste en alguna unión, y que, según las diversas uniones, resultan especies diversas de amistad, advierte que, fuera de la unión por los bienes de la naturaleza, tenemos otra unión con Dios por la participación de la bienaventuranza (*quoad beatitudinem*), que ya aquí se nos comunica en lo posible por la gracia santificante (*In 1 Cor.*, 13, 13). Ahora bien; si por la gracia se nos da el mismo Dios, que es el objeto de nuestra felicidad y sin el que ésta no se concibe, esa unión por la bienaventuranza podrá traducirse en la mente de Santo Tomás por participación del mismo Dios.

(63) *In Ephes.*, 1, 14.

(64) 2, dist. 27, q. a. 1, 3um.

(65) "Quod caritas viae manens in via, non potest pervenire ad perfectionem caritatis patriae, est propter statum viatoris, et non quantum ad id quod est de ratione caritatis, inquantum viator non possidet perfecte quod amat" (3, dist. 31, q. 2, a. 2, 5um).

(66) "Omnis amor in unione quadam consistit. Unde et secundum diversas uniones, diversae species amicitiae a Phil. distinguuntur. Nos autem habemus duplicem coniunctionem cum Deo. Una est quantum ad bona naturae...; alia quantum ad beatitudinem, inquantum nos hic sumus participes per gratiam supernae felicitatis, secundum quod hic est possibile... Secundum vero communicationem secundam est amor caritatis..." (*In 1 Cor.*, 13, 13).

(67) *In 1 Cor.*, 1, 14; 3, 17.

(68) 2-2, q. 4, a. 5 c. Y como el bien divino, que es el fin de la fe, es el objeto propio de la caridad, "ideo caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur" (2-2, q. 4, a. 3 c).

(69) *In 2 Thes.*, 2, 10.

(70) *In 1 Cor.*, 3, 14-16; *In Ephes.*, 3, 17.

(71) "Quia vero nihil potest amari nisi sit cognitum, ideo ad amorem caritatis exigitur primo cognitio Dei. Et quia hoc est supra naturam, primo exigitur fides..." (*In 1 Cor.*, 13, 13).

(72) 2-2, q. 4, a. 7 c.

(73) 2-2, q. 23, a. 7 c.

(74) 2-2, q. 4, a. 7 c.

(75) 2-2, q. a. 4, 1um.

(76) "Fides est inchoatio illius futurae cognitionis..., quasi iam in nobis res sperandas per modum cuiusdam inchoationis facit subsistere" (*In Ephes.*, 3, 18). "Prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas" (2-2, q. 4, a. 1 c).

(77) "Per fidem inchoatur in nobis vita aeterna; nam vita aeterna nihil aliud est quam cognoscere Deum... Haec autem cognitio Dei incipit hic per fidem in nobis, sed perficietur in vita aeterna in qua cognoscemus eum sicuti est" (*Symb. apost. expos.*, c. 1).

(78) "Per fidem anima coniungitur Deo; nam per fidem facit quoddam matrimonium cum Deo" (ibíd.).

(79) 1, q. 43, a. 5, 1um.

(80) 1, dist. 14, q. 2, a. 2, 2um.

(81) 3, dist. 35, q. 2, a. 1, 1um.

(82) *Ibid.*, sol. 3.

(83) "Rectum iudicium habere de eis (rebus divinis) secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti...: huiusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo...; sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu" (2-2, q. 45, a. 2 c).

(84) 2-2, q. 45, a. 2 c, 1um.

(85) 2-2, q. 45, 3 c, 1um.

(86) "Supposito contactu et exsistencia Dei intima (per praesentiam inmensitatis) intra animam, novo modo efficitur Deus praesens mediante gratia ut obiectum experimentaliter cognoscibile et fruibile intra animam, sicut si anima nostra quam intime nobis praesentem habemus, ut radicem et principium omnium operationum, reddatur etiam nobis praesens et manifestata ut obiectum, non quomodocumque cognitum et obiective attactum, sed ut obiectum nobis intimum, et quod est radix nostri esse, nostraeque operationis: et sic cognoscitur quodam experimentali tactu et cognitione." "Quod vero istum contactum obiectivum, realem et intimum habeat Deus non modo quando intuitive videtur et per modum speciei unitur..., sed etiam cum fide obscura cognoscitur et experimentali quadam cognitione occulta attingitur, sicut cum anima nostra nobis in hac vita manifestatur; constat quia Deus non solum cognoscitur per fidem sicut communiter contingit et peccatoribus et iustis, sed etiam per donum sapientiae quasi per gustum et experientiam quamdam internam, sicut ab omnibus exsistentibus in gratia" (*De Trinit. mysterio*, q. 43, disp. 17, a. 3, n. 10 ss.). A. GARDEIL ha restaurado esta opinión, que expone largamente en *Revue Thomiste*, 1923, págs. 3-42, 129-141, 238-260, y reproduce después en su obra *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, págs. 6-87, París, 1927. Cfr., también, *La structure de la connaissance mystique*, en *Revue Thomiste*, 1924, páginas 109-126, 225-242, 430-369, 429-459.

(87) La han hecho—aunque no con mucho acierto, según creemos, por no haber entendido quizá perfectamente la teoría discutida—VILLADA, n. 126, página 179; GALTIER, pág. 169 ss.; RUDLOFF, pág. 117.

(88) JUAN DE SANTO TOMÁS, *l. c.*, n. 20; GARDEIL, *Rev. Tom.*, 1923, pág. 134;

GARRIGOU-LAGRANGE, *Angelicum*, 5 (1928), págs. 600-603; *Rev. Tom.*, 11 (1928), pág. 455 ss.

(89) *De Deo*, q. 8, disp. 8, a. 6, n. 4. "...Respondemus... Supposita dispositione gratiae et caritatis in anima, et contactu Dei per modum operantis et producentis illam, quod pertinet ad modum communem inmensitatis, resultare specialem modum praesentiae realis et physicae respectu Dei, inquantum exsistit in anima per modum rei possessae et fruibilis ab ipsa, consummatae quidem in gloria, ubi erit fruitio in actu consummata, et specialis unio divinae essentiae in ratione speciei; hic autem est unio ista fruitionis inchoata et imperfecta. Vere tamen ratione illius dicitur Deus, non solum communi modo suae inmensitatis et contactu operationis esse in anima, sed per modum inhabitantis et amici et conviventis et finis possessi... Nec solum hoc (personaliter inhabitare) intelligitur fieri in gloria, sed etiam hic quando datur gratia; tum quia invisibilis missio Personarum, per quam Spiritus Sanctus personaliter datur, et no solum dona eius, non solum fit in gloria, sed etiam quando fit sanctificatio in gratia..." (*Ibid.*, n. 8). "Per nulla dona naturalia, vel extra gratiam sanctificantem attingi potest Deus ut finis ultimus possessus et fruibilis, sed solum per gratiam et caritatem, per quam habet homo potestatem fruendi Deo in se ipso immediate..." (*Ibid.*, n. 10). "Respondetur Deum quidem esse in anima producendo gratiam per modum agentis..., qui modus non extraxit Deum a presentia et contactu inmensitatis, quae est per modum agentis. Ceterum hac praesentia praesupposita mediantibus talibus donis gratiae nascitur nova habitudo ad Deum ut possessum et inhabitantem secundum cognitionem et amorem, cum antea solum haberetur praesentia per modum agentis... Neque haec praesentia Dei ut possessi est solum unio affectiva, sed etiam realis et physica, quatenus Deus personaliter datur aut mittitur ut inhabitet et sit in anima, non solum per modum agentis, sed per modum amici conviventis ipsi animae, et possessi ab ipsa, quae quidem non est sicut unio per modum speciei in visione gloriae, sed ad illam tendens tamquam inchoata quaedam et imperfecta fruitio et possessio Dei..." (*Ibid.*, n. 11).

(90) Que en la presente teoría se habla, no de experimentación actual, sino de capacidad de experimentar, lo dice explícitamente GARDEIL, *Rev Thom.*, 1924, págs. 123-125; y lo indica suficientemente JUAN DE SANTO TOMÁS al escribir (*De Trin.*, q. 43, disp. 17, a. 3, n. 10), que Dios se nos hace presente "ut obiectum experimentaliter cognoscibile", y frases análogas que pueden verse en la nota anterior, como la de que el hombre tiene por la gracia "potestatem fruendi Deo". Por lo tanto, en este sentido, y no en el de la experimentación actual, hay que entender lo que, al tratar de este contacto con Dios por el don de sabiduría, se añade: "sicut ab omnibus exsistentibus in gratia" (cfr. la nota 97).

(91) 1, q. 43, a. 5, 2um.
(92) 1, dist. 15, q. 2, a. 2, 5um.
(93) 1, q. 43, a. 5 c; 1, dist. 15, q. 2.
(94) 1, dist. 15, q. 4, a. 2.
(95) *Ibid.*, q. 2, 4um.
(96) 1, q. 43, a. 5; 1, dist. 15, q. 2.
(97) 1, dist. 15, q. 2, 2um, 4um; q. 4, a. 1 c.
(98) *Ibid.*, q. 4, a. 1, 1um.
(99) SAN AGUSTÍN, *De Trinit.*, l. 2, c. 5; l. 4, cc. 19-20 (ML. 42, 848 ss. 905 ss.).
(100) *Ibid.*, c. 20, n. 29 (ML. 42, 908).
(101) 1, q. 43, a. 5; 1, dist. 15, q. 2.
(102) Cfr. GALTIER, p. 191 ss.
(103) 1, q. 43, a. 5, 2um.
(104) 1, dist. 15, q. 4, a. 1, 1um.
(105) *Ibid.*, a. 1 c; q. 2, 2um, 4um.

(106) 1, q. 43, a. 5, 1um.
(107) 1, dist. 15, q. 4, a. 1 c.
(108) *Ibid.*; cfr. a. 2 c, 5um.
(109) 2-2, q. 97, a. 1 c.
(110) *Ibid.*, 3um.
(111) 1, q. 112, a. 5, 1um, 5um.
(112) 2-2, q. 97, a. 2, 2um.
(113) 1-2, q. 112, a. 5 c. Cfr. *De carit.*, q. un. a. 1 c: "...actus dilectionis, quem experimur dum diligimus Deum et proximum...; actus caritatis est maxime delectabilis... Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis".
(114) 1, q. 43, a. 5, 2um.
(115) Véase cómo había respondido antes a la misma cuestión (1, dist. 15, q. 4, a. 1, 3um): "Videmus autem in cognitione duos gradus: primum, secundum quod cognitio intellectiva tendit in unum; secundum, prout verum accipit ut conveniens et bonum. Et nisi sit aliqua resistentia, ex tali cognitione sequitur amor et delectatio; quia... delectatio consequitur operationem perfectam non impeditam. Unde felicitas contemplativa est quando aliquis pervenit ad ultimam operationem intellectus et ipsam sine impedimento exercet. Constat autem quod in processione Verbi aeterni est cognitio perfecta secundum omnem modum, et ideo ex tali notitia procedit amor... Quandocumque igitur habetur cognitio ex qua non sequitur amor gratuitus, non habetur similitudo Verbi, sed aliquid illius. Sed solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor... Et ideo non habet Filium in se inhabitantem nisi qui recipit talem cognitionem..." Luego la misión del Hijo va ligada a un conocimiento que lleva consigo amor y delectación. Recuérdese el "quasi sapida scientia".
(116) 1, dist. 15, q. 2, 5um.
(117) 1-2, q. 112, a. 5, 1um.
(118) *De Verit.*, q. 10, a. 8 c.
(119) Cfr. *De carit.*, q. un. a. 1 ad 7um: "...in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quamdam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est; non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus". Ad 8um: "...in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine".
(120) *In Rom.*, 8, 16.
(121) *C. gent.*, l. 4, c. 23; cfr. c. 23.
(122) 1, dist. 15, q. 4, a. 1, 1um.
(123) 1, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 1 et ad 2um; a. 2 c, 2um, 3um.
(124) 1, q. 43, a. 3, 1um.
(125) 1, dist. 14, q. 2, a. 2, 2um.
(126) 1, dist. 14, q. 2, a. 2, 3um.
(127) 1-2, q. 112, a. 5 c.
(128) 1, dist. 15, q. 4, a. 1, 1um.
(129) *De ver.*, q. 10, a. 10 c et ad 1um. Cfr. 3, dist. 27, q. 2, a. 1, 10um; *In 2 Cor.*, 13, 5.
(130) 1, dist. 15, q. 4, a. 1, 1um.
(131) *De ver.*, q. 10, a. 9 c. Así, al tratar del conocimiento que el alma tiene de sí misma, distingue el Santo Doctor uno actual y otro habitual; el actual no lo tiene sino por los actos, y así no se conoce sino por éstos; en cambio, en cuanto al habitual puede decirse que el alma se conoce por su misma esencia, pues que por estar presente a sí misma está capacitada para poner un acto de conocimiento de sí misma (*ibid.*, a. 8 c).
(132) "...Non tamen consequuntur ipsum (Deum), nisi iusti qui coniunguntur sibi per gratiam et gloriam: et ideo etiam omnium communiter dicitur vel

finis vel aliquid huiusmodi; sed absolute dicitur de iustis quia Deus est eorum, quia habent ipsum sicut suam hereditatem, et per quemdam modum passionis" (1, dist. 18, q. 1, a. 5, ult.). Establecida esta unión tan íntima del alma con Dios, Santo Tomás no niega que esté la puerta abierta a todas las experiencias místicas; pues a propósito del conocimiento afectivo o experimental de la bondad o voluntad de Dios por el gusto de las divinas dulzuras, pone como ejemplo a Hieroteo, que "didicit divina ex compassione ipsa", y dice que se nos exhorta a probar así la voluntad de Dios y gustar su suavidad (2-2, q. 97, a. 2, 2um). Pero advierte que el don de sabiduría, que ("ex quadam connaturalitate sive unione ad divina" (2-2, q. 45, a. 4) —recuérdese que por la sabiduría con el amor se realiza la inhabitación—) comunica rectitud de juicio para estimar las cosas divinas..., sí bien se da a todos los justos, hay, con todo, grados en su percepción; pues mientras unos participan de aquella rectitud, según sus necesidades para la salvación, otros perciben el don en un grado más alto, no común, perteneciente más bien al orden de gracias extraordinarias (ad gratias gratis datas) (ibíd., a. 5 c). — En todo caso, aun en las experimentaciones más altas, el conocimiento que el alma tenga de Dios será mediato; pues si bien la vida contemplativa, enardecida por el amor, hierve en ansias de ver la hermosura del rostro de Dios (2-2, q. 180, a. 1 c et ad 2um), mientras se mantiene el hombre en los límites ordinarios de la condición humana, no puede llegar en esta vida a ver intuitivamente la esencia divina (ibíd., a. 5), ya que esto sólo es posible si, por un privilegio extraordinario como el concedido a San Pablo, el alma contempla sin usar de los sentidos y de la imaginación, como sucede en el rapto; pero este grado de contemplación, supremo en esta vida, como es el que San Pablo tuvo en su rapto, está tan alto, que en él el alma se sitúa en una condición media entre el estado de la vida presente y el de la futura (2-2, q. 175, aa. 4-5; q. 180, a. 3 c). — Por nuestra exposición se ve que, en la explicación de Santo Tomás, el conocimiento experimental que tenemos de Dios inhabitante es discursivo, pero de una deducción tan fácil y rápida, que casi podría decirse inmediato; como se puede llamar inmediata, aunque en rigor no lo sea, a la percepción que por los fenómenos vitales tenemos del alma. En este sentido es admisible la expresión de JUAN DE SANTO TOMÁS (*l. c.*, n. 10), de que por la gracia "habet homo potestatem fruendi Deo in se ipso immediate". Y sin duda el preclaro autor no quiso dar mayor alcance a sus palabras; pues que tan frecuentemente recurre al conocimiento experimental que tenemos del alma, para explicar el que tenemos de Dios inhabitante (nn. 10, 12, 14, 15, 17-20). Ni creemos que GARDEIL pretenda ir más adelante, pues también se acoge al paralelismo de la percepción del alma. (Cfr. *Rev. Thom.*, 1923, p. 238 ss.; 1924, p. 111 ss.) Con todo, GARRIGOU-LAGRANGE (*Angelicum* [1928], p. 600 ss.) le llama la atención con estas palabras: "Merito ostendit P. G. hanc 'cognitionem quasi experimentalem' non esse discursivam seu illativam, sed ex hoc inclinatur ad dicendum eam esse immediatam (*La structure de l'âme*, II, p. 245). Hoc potest admitti dummodo distinguantur gradus in hac immediatione cognitionis intellectualis experimentalis: anima nempe semetipsam experimentaliter cognoscit, sed per suos actus; angelus suam essentiam absque specie impressa cognoscit non tamen sine verbo..., et inter cognitiones intellectuales sola visio beatífica est absolute immediata... Propter hoc haec cognitio Dei dicitur a S. Thoma 'quasi experimentalis', non enim immediate attingit Deum 'sicuti est', sed mediante effectu creato..." Cfr. *Rev. Thom.*, 11 (1928), p. 464 ss.

(133) Esta obra se encuentra en D. ALBERTI MAGNI, *Opera omnia*, t. IX, p. 3 ss., París, 1895. Pero ya se puede dar por descontado que no pertenece ni a Santo Tomás, ni a San Buenaventura, ni a Ulderico de Estrasburgo, ni a San Alberto, a quienes se les atribuía, sino a Hugo de Estrasburgo, de la escuela de San Alberto. (Cfr. *Lexikon für Theol. u. Kirche*, ed. 2, t. 5, p. 183.)

(134) 1, q. 43, a. 3 c. Y San Buenaventura escribe: "Dare est ad aliquid habendum vel possidendum: habere autem aliquid vel possidere est, cum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis vel possidentis est esse praesto ad fruendum vel utendum. Perfecta autem possessio est, cum homo habet illud quo possit uti et quo possit frui. Sed recte frui non est nisi Deo, et recte uti non contingit nisi per gratiam gratum facientem; ergo perfecta possessio est, in qua Deus habetur et eius gratia" (in 1, dist. 14, a. 2, q. 1 c). Según esto, no se puede disfrutar de Dios por la gracia, si no se le tiene. "Non enim ob aliud dicitur nobis dari Spiritus Sanctus nisi ex eo, quod sic est in nobis a Deo, ut habeatur a nobis. Tunc autem habetur a nobis, quando habitum habemus quo possimus eo frui, et hoc est donum gratiae creatum" (in 2, dist. 26, a. un. q. 2, 1um).

(135) 1-2, q. 3, a. 1 c. Hablando de los frutos del Espíritu Santo, dice del gozo: "Ultimus autem finis quo homo perficitur interius est gaudium, quod procedit ex praesentia rei amatae. Qui autem habet caritatem, iam habet quod amat" (*In Gal.*, 5, 22). El que nuestra unión con Dios sea afectiva (no decimos que la inhabitación sea afectiva), no implica que nuestra fruición de Dios pueda darse en ausencia del objeto fruíble; pues también la unión del bienaventurado con Dios no es sino intencional y afectiva, y, sin embargo, su fruición proviene de la presencia sustancial divina. "Fruitio est delectatio proveniens ex coniunctione intellectus et affectus in Deum" (*De beatitudine*, c. 3), se dice de la bienaventuranza. Y, por otra parte, se anota con relación a la misma: "...delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens" (1-2, q. 3, a. 4 c).

(136) 1, q. 43, a. 3, 1um.

(137) Cfr. LANGE, n. 270 ss.; MARTÍNEZ GÓMEZ, *l. c.*, p. 296 ss.; J. SCHEEBEN, *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, ed. 10, Freiburg, 1913, p. 37 s.; M. GRABMANN, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*, IV, p. 101 ss., Paderborn, 1922.

SEBASTIÁN GARCÍAS PALOU

Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del beato Ramón Llull

NOTAS DE INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LAS OBRAS TEOLÓGICAS DEL BEATO RAMÓN LLULL

Hora es ya de que se precise el valor histórico-doctrinal de los escritos teológicos del Beato Ramón Llull. Hora es de que se le señale en la historia de la Teología Católica el lugar que ocupó entre los restantes teólogos de su siglo.

La convicción de que aún no ha sido definida *integralmente* la personalidad teológica del beato mallorquín nos mueve a lanzar esta doble afirmación y añadir que aquélla no será definida, mientras sus tratados teológicos no sean estudiados en el ambiente teológico en que fueron concebidos y divulgados, ni sea conosida su finalidad primaria.

El meritísimo estudio del P. PASQUAL FLEIXAS, *Vindiciae Lullianae*" (1), es, aún hoy, la obra más perfecta escrita en torno del ideario teológico de nuestro Doctor. Sin embargo, reconociendo su valiosa aportación a la tarea de definir su personalidad teológica integral, jamás podía, por sí sola, llenar tan difícil misión, porque la inspiraba únicamente la necesidad de una vindicación y, además, porque no alcanzó ni el esbozo siquiera de la concepción que ya se tuvo a fines del siglo pasado de la Historia de la Teología Católica.

El estudio integral de un teólogo exige no solamente el conocimiento de su ideario doctrinal, sino que requiere, además, el estudio crítico-comparativo de sus escritos y los de los teólogos que le precedieron, a más de una investigación minuciosa sobre el papel histórico que desempeñó, para servicio de la Palabra de Dios, entre los restantes teólogos de sus años.

---

(1) *Vindiciae Lullianae sive Demonstratio Critica*. Cuatro tomos (Avenione, 1778).

En este sentido, afirmo que nuestro Doctor no cuenta, incomprensiblemente, con su página fiel, exacta, crítica en la Historia de la Teología Católica.

Y digo *incomprensiblemente*, no porque sea él entre los teólogos de la Edad Media latina el único que no la tiene, sino porque esta omisión contrasta relevadamente con la inmensa bibliografía que corre sobre su vida y su obra.

Un ejemplo: el General de la Orden franciscana, maestro del Sacro Palacio y Cardenal de la Santa Iglesia Romana, Mateo d'Acquasparta († 1302) es "el más insigne de los discípulos inmediatos de San Buenaventura", "en cuyas obras tenemos el fruto más perfecto y sazonado del pensamiento filosófico y teológico del santo cardenal franciscano "(2).

De él escribía el cardenal Francisco Ehrle, S. J., que "en ningún autor de los antiguos escolásticos, aun entrando en la cuenta Santo Tomás de Aquino, encontramos, en escritos destinados a las escuelas, aquella plenitud y elocuencia de dicción y claridad de exposición que admiramos, principalmente, en las *Quaestiones disputatae* del sabio cardenal" (3).

Esto no obstante, aún yacen inéditos, parte en la Biblioteca Municipal de Asís y parte en la de Todi, los manuscritos autógrafos de su *Comentario* a los *Cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* y su tratado sobre *Dios Uno y Trino*, aunque, gracias a los Padres franciscanos del colegio de San Buenaventura de Quaracchi (Firenze), corren de molde las *Questiones disputatae de fide et cognitione*, en dos volúmenes, que son los dos primeros de la nunca suficientemente ponderada "Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi".

No son estos dos teólogos medievales los únicos que, por la importancia de su labor teológica, reclaman su página crítico-histórica en la Historia de la Teología Católica. He citado dos nombres de dos figuras de gran relieve de aquellos siglos de honda especulación teológica. Pero los hay muchos más. Sin embargo, para con ninguno de ellos la omisión reviste la gravedad que ofrece ante el Doctor mallorquín, ya que aquí, lo repito, contrasta con el sinnúmero de trabajos publicados en torno de sus actividades.

---

(2) GRABMANN (MARTÍN), *Die Geschichte der Katholischen Theologie*. Versión española por el P. David Gutiérrez, agustino. Madrid, 1940, págs. 86-67.

(3) *Zeitschrift für Katholischen Theologie*, 1883, tom. VII, pág. 46.

Y quiero, al instante, desvanecer una duda que, tal vez, mis palabras hayan podido engendrar en el ánimo de quienes me honran leyendo estas líneas. No culpo a quienes cargaron sobre sus hombros la pesadísima tarea de escribir la historia de los orígenes y desenvolvimientos de las disciplinas teológicas. Y la razón es obvia. La Historia de la Teología Católica no puede ser obra de un solo hombre. Necesariamente ha de ser fruto de la investigación concienzuda y paciente de muchos.

Ni el Padre benedictino Remigio Ceillier († 1763), para escribir su *Histoire général des Auteurs sacrés et ecclesiástiques* (4); ni el Rvdo. Matías José Scheeben, Pbro., para el primer tomo de su *Handbuch der Katholischen Dogmatik;* ni su proseguidor el Rvdo. Martín Grabmann, Pbro., para su *Die Geschichte der Katholischen Theologie* (5); ni Carlos Werner († 1888), profesor en Viena, para su *Historia de la literatura apologética-polémica de la Teología Cristiana* (6); ni, finalmente, el profesor de Teología en la Facultad de Lovaina, N. J. Lafôret para su Historia de la Dogmática, *Coup d'oeil sur l'histoire de la Théologie dogmatique* (7), dispusieron del material monográfico de carácter teológico de que se podrá disponer, transcurridos algunos lustros, gracias a la Constitución Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* de Pío XI (8) de 1931.

Dichas monografías facilitarán el trabajo y la precisión que requiere la Historia de la Teología Católica, que, si son necesarios para trazar las líneas personales de todo teólogo, son de todo punto indispensables para escribir la página correspondiente a los teólogos de notas tan peculiares y dinamismo literario como el del Beato Ramón Llull.

Hay teólogos cuya personalidad científica queda fielmente reflejada en las pinceladas estudiadas de una simple monografía. Los hay, sin embargo, cuya actividad literaria y plurifacética obra científica obligan a multiplicar estudios monográficos en torno de ellas. No es posible, si no es consagrando a ello una

(4) Esta obra monumental consta de 23 volúmenes. Pero sólo alcanza hasta el año 1250.

(5) Obra escrita en 1933.

(6) De esta obra ha escrito F. M. SCHINDLER que aún no ha sido substituída por otra mejor. (*Kirchen Lexicon,* vol. XII, col. 1.334.)

(7) Se publicó en Lovaina el año 1851.

(8) Título IV, art. 46, 1.

vida entera, dibujar fielmente su semblanza en un solo estudio crítico.

Este dato dista mucho de poder revelar que tales teólogos sean, precisamente, los de más nota. Obedece, simplemente, a las circunstancias a las que ajustaron su saber, las cuales influyeron notoriamente en la extraordinaria multiplicación de sus escritos y en el carácter variadísimo que llevan impreso.

El Beato Ramón Llull no fué uno de aquellos teólogos medievales que cuidaban únicamente de mantener el prestigio de su cátedra y de legar a la posteridad el fruto de sus estudios y método de enseñanza.

Su vida inquieta, toda de acción y de combate y hasta de misión entre infieles (9) influyó poderosísimamente en sus escritos y dificulta la tarea a quien se propone definir críticamente su personalidad teológica (10).

Aquí radica, precisamente, la suma necesidad de estudios monográficos de primera mano, como suele decirse, que reflejen diáfana e inconcusamente el pensamiento luliano en un marco tejido por la exposición de la doctrina de la época, que dará relieve a su originalidad, cuando la haya, o precisará, en todo caso, las fuentes de la doctrina teológica de nuestro Beato.

* * *

Al plantearse el problema o estudio de la *"Significación histórica de los escritos teológicos del Beato Ramón Llull"*, se tiende a averiguar el lugar que corresponde a dichos escritos entre los géneros de producciones literarias medievales que más influyeron en la formación y desarrollo de la ciencia divina; se pretende investigar las circunstancias históricas que los motivaron; se aspira a conocer la finalidad propia tras la que corría por su medio su autor.

---

(9) El Beato Llull entendía por *infieles* los hombres que no profesan la fe católica.

(10) Menéndez y Pelayo, convencido, indudablemente, de la necesidad de tales monografías, afirmaba que sólo la "vida de Lulio, el catálogo de sus libros o la exposición de su sistema sería materia, no de breves páginas, sino de muchos y abultados volúmenes, sobre los ya existentes, que por sí solos forman ya una cumplida biblioteca" (*Historia de los heterodoxos españoles*, tom. I, Madrid, 1880, pág. 514).

No entra, sin embargo, en los límites del tema, como no sea de paso y, aun, fuera de propósito, el estudio de su ideario teológico, ni su comparación con el de los restantes teólogos de su siglo.

El carácter novelesco de la vida de nuestro Doctor ("La biografía de Lulio es una novela: pocas ofrecen más variedad y peripecias", escribió el maestro de la Montaña) (11), contribuye a que, al primer golpe de vista del crítico, se ofrezcan desvirtuados la austeridad y reposo que parece han de caracterizar al pensador profundo.

Creemos que muchos de los juicios desfavorables que han recaído sobre la obra teológica del Doctor Iluminado traen su origen de una impresión de superficialidad producida por la lectura de las páginas de su vida inquieta.

Quizá esta misma impresión haya engendrado alguna vez la sospecha de que el Beato Llull escribiera por escribir y multiplicara sus escritos sin una razón histórica que lo exigiese.

Este es, precisamente, uno de los puntos de más importancia, que ha de poner en claro el estudio de la significación histórica de sus tratados teológicos. ¿Era Llull un hombre cuya imaginación guiaba su actividad científica, o un escritor atento a los acontecimientos teológicos de su siglo?

Al hablar de escritos teológicos, nos referimos, únicamente, a los tratados de carácter dogmático. Sin embargo, es necesario hacer constar que tal vez en ninguno de los teólogos de la Edad Media latina dicho término deba tomarse en el sentido latísimo en que debe tomarse al referirnos a los tratados del Beato Llull.

Razones históricas y la naturaleza misma de la Teología obligan a dar preferencia a tales obras.

"La Dogmática—escribió Scheeben—no es sólo una parte o rama de esta Ciencia, sino que es la Teología por antonomasia, la Teología en el pleno y mejor sentido del término, la que expresaban los grandes doctores de la Edad Media cuando hablaban de "una ciencia teológica" y no de las disciplinas diversas dentro de la misma. La Dogmática es el alma y base de todas ellas. La Edad Media sólo conoció esta "Teología única", que aparece

(11) *Ob. cit.* en la nota anterior; tom. cit., pág. 514.
(12) *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, I, págs. 2 y 3.

expuesta en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino" (12).

Etiènne Gilson, profesor de la Sorbona, en su atinado estudio *La Philosophie au Moyen Age*, resume su juicio sobre nuestro Doctor diciendo que es "simplemente un iluminado, que está convencido de poseer una doctrina revelada por Dios y que se esfuerza con un ardor algo quimérico en propagar un método de apologética, cuyo éxito es el de lograr la conversión de los infieles" (13).

De no haberse servido de términos exclusivos, el juicio de tan benemérito medievalista pudiera ser aprovechado para formular el juicio crítico de la obra científica del Beato Llull.

Cierto es que cuantos tratados teológicos compuso son una aplicación a la práctica de los principios de su método característico, aludiendo muchas veces, expresamente, a él, bien en el prólogo, bien en el cuerpo de la obra. Sin embargo, no por esto cabe afirmar que la finalidad de los escritos teológicos del Doctor Iluminado fuese dar a conocer la técnica y eficacia de su método probativo. Resultaría, en esta hipótesis, que tales tratados no serían otra cosa que unos compendios de los más variados ejercicios dialécticos, aplicados a las más diversas cuestiones teológicas.

Tal concepción de las obras dogmáticas de nuestro Beato encierra la misma aberración que flotaría si se dijera, v. gr., que el fin de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino o de su *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo no era otro que el de exhibir la técnica de la exposición escolástica, que ofrece en todo momento, la del *pro et contra*, como suele decirse, decidiéndose por una opinión determinada, refutando, después, las razones alegadas a favor de la opinión contraria (14).

Esta es, substancialmente, ya que los separan ligerísimas variaciones de método (15), la armadura de la técnica escolás-

(13) París, 1930, pág. 222.

(14) Grabmann (M.), *Santo Tomás de Aquino*. Versión española por Salvador Minguijón Adrián, Barcelona, 1930, pág. 32 y ss.

(15) Santo Tomás: Distinción de Pedro Lombardo, cuestiones y artículos de las cuestiones.

San Buenaventura y Ricardo de Middletown: Distinción de Pedro Lombardo, artículos y cuestiones de los artículos.

Durando de Saint Pourçain: Distinción del Lombardo y sólo cuestiones.

tica que sostiene el desarrollo de las cuestiones que San Buenaventura, Ricardo de Middletown, Escoto, Durando de Saint Pourçain y, en general, que los doctores de la Alta Escolástica estudian en sus comentarios a la mencionada obra del obispo parisiense.

En ninguno de ellos hallaremos la más mínima explicación de la técnica de dicho método, tan característico en la Escolástica medieval.

El Beato Ramón Llull, al contrario, anuncia en el prólogo de no pocos de sus tratados teológicos el método que va a seguir en el desarrollo de las cuestiones. En algunos hasta llega a explicarlo sucintamente.

No es difícil hallar una razón histórica que justifique tal modo de proceder. Basta situarse en las circunstancias de un teólogo que en el pleno apogeo del método escolástico, últimamente descrito, se separa de él para seguir el suyo propio.

A la luz de este juicio han de interpretarse algunos pasajes del prólogo que escribió al *Liber de Sancto Spiritu* (16), *Liber de quinque sapientibus* (17), *Libre del Gentil e los tres Savis* (18), *Liber de quatuordecim Articulis Sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei* (19), *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (20), *Liber super Psalmum "Quicumque vult" sive Liber Tartari et Christiani* (21), *Liber disputationis Raymundi Christiani et Hamar Saraceni* (22), *Liber, qui est de disputatione Fidei et intellectus* (23), etc.

Hay, sin embargo, entre los escritos del Doctor Iluminado una obra compuesta con el propósito de mostrar, prácticamente, la técnica del uso y la eficacia de su método científico. Es el tratado que lleva por título *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (24), en cuyo prólogo escribe las siguientes líneas: "Nos hemos esforzado por reunir gran número

(16) *De Prologo*, ed. Mag., tom. II, 1722, fols. 1 y 2.
(17) Pars 1.ª, ed. Mag., tom. II, 1722, fol. 5, col. *a*.
(18) *Del Prolech;* edic. J. Rosselló, Palma de Mallorca, 1901, págs. 8-10.
(19) *De Prologo*, tom. II, ed. Mag., 1722, fols. 1-3.
(20) *De Prologo*, ed. Mag., fols. 1 y 2, tom. IV, 1729.
(21) *De Prologo*, ed. Mag., tom. IV, 1729, fol. 5, col. *b*.
(22) Pars 1.ª, ed. Mag., tom. IV, 1729, fol. 2.
(23) *De Prologo*, ed. Mag., tom. IV, 1729, fol. 2.
(24) SALZINGER lo incluyó en el tomo IV de la citada ed. Mag., 1729.

de cuestiones escogidas entre distintas y muy numerosas materias, con el fin de dar a conocer las normas y el modo de aplicar el "Arte demostrativa o inventiva" a las muchas y variadas ciencias que desea poseer la inteligencia humana" (25).

La obra ofrece el aspecto de un verdadero campo de ejercicios dialécticos, ya que en ella se aplica el método característico de su autor a la solución de temas teológicos de los tratados de Dios uno, de Dios trino, de los Ángeles, de los Novísimos y de temas filosóficos de Psicología, Cosmología, Ontología y Ética o Derecho Natural.

El desarrollo de la cuestión de la significación histórica de los escritos teológicos del Doctor Iluminado no exige, pero sí supone, la exposición y crítica de su sistema científico (25 bis). Pero sí exige su motivación histórica, como dato de primer orden, para conocer su significado en la historia del pensamiento teológico medieval.

La misma razón que indujo al dominico Ramón Martí a componer su *Pugio Fidei* y la dificultad con que, como expresó Santo Tomás de Aquino en el capítulo II de su *Summa contra Gentiles*, tropieza el teólogo católico, al pretender deshacer todos los errores que surgen contra la fe cristiana, movió al Beato Ramón Llull a adoptar su método característico en sus escritos teológicos.

Ante idéntico motivo y ante la misma dificultad, cada uno de estos tres teólogos medievales siguió un camino diverso.

Es este un dato que debe recoger la Historia de la Apologética Católica. Pero lo interesante para nuestro propósito, en este trabajo, es la conclusión de que un hecho religioso, que preocupó a otros teólogos de su siglo, inspiró al Doctor mallorquín su sistema apologético. Su uso responde, a su juicio, a las exigencias religiosas de la época.

Ramón Martí, ejecutor fiel de la gran empresa cultural concebida por San Ramón de Penyafort, para la cristianización de

---

(25) "Quaestiones plurimas ex pluribus et diversis materiis sumptas laboramus adducere ad praesens opus, ut demus viam et doctrinam applicandi *Artem Demonstrativam seu Inventivam* ad multas et diversas materias, quibus humanus intellectus indiget" (ed. Magunt., tom. IV, 1729, fol. 1).

(25 bis) No es posible, en un trabajo de los límites del presente, exponer y juzgar críticamente el método científico del Beato Llull.

Después del meritísimo estudio del P. Pasqual Fleixas (*Vindiciae Lullianae*, I (Avenione, 1778), dissertatio I-IV), difícilmente podrá sacarse algo nuevo del estudio directo de los escritos teológicos del mismo Beato.

los infieles, compuso un tratado con el título de *Explanatio Symboli Apostolorum ad institucionem fidelium*" (26).

En él las pruebas filosóficas tienen un lugar muy secundario. Es más. Desconoce hasta la posibilidad de una demostración racional de algunas verdades teológicas. Una prueba filosófica no tiene en él otro fin que aclarar algo más el contenido de la Teología. Si la aduce, ello representa un sacrificio, para atender a las exigencias de la polémica (27).

Sin embargo, el conocimiento de las circunstancias le obligó a una confesión clara: "No todos los sabios—escribe—aceptan los testimonios de los Libros Sagrados; pero a todos, lo mismo a los fieles que a los infieles, convencen las razones" (28).

Veinte años más tarde Ramón Martí escribía su obra más importante, que es el *Pugio Fidei*, y en ella da muestras de un cambio profundo de ideas.

No quiero decir que en ella prescinda del argumento de autoridad. Al contrario, robustece los testimonios aducidos en su *Explanatio Symboli Apostolorum*, sirviéndose de la lengua original y no de la versión latina. Pero, además, en el libro I, desarrolla razones especulativas, para emprender la justificación racional de la fe cristiana ante los gentiles. No falta quien pretenda haber hallado la raíz de esta evolución en el pensamiento teológico en el estudio de Algazel (en su lengua original), Maimónides y de los maestros de la Escolástica y hermanos de Orden San Alberto el Grande, Pedro de Tarantasia y Santo Tomás de Aquino (29). Pero tal vez baste atender a la experiencia con la que llegó a conocer la ineficacia de las pruebas de autoridad para la conversión de los infieles, para explicar suficientemente el cambio de método apologético.

Santo Tomás de Aquino, en su citada obra *Summa contra Gentiles*, expresa cuán difícil es refutar cada uno de los errores contra la fe católica.

Primeramente, escribe, es difícil llegar a penetrar bien el

(26) Fué publicado por el P. José M.ª March, S. J., en *Anuari del Institut d'Estudis Catalans* (Barcelona, 1908), 450-496.

(27) Tomás Carreras Artau y Joaquín Carreras Artau, *Historia de la Filosofía Española, de los siglos XIII al XV*, I (Madrid, 1939), 153-154.

(28) "Auctoritates sacrorum librorum non omnes recipiunt sapientes, tam fideles communiter quam infideles rationibus acquiescunt." *Introductio*, edic. cit., pág. 450.

(29) Cfr. *ob. cit.* en la nota 27, págs. 161-162.

sentido de las frases sacrílegas de los infieles, que, si los antiguos doctores interpretan fielmente, débese a que ellos habían profesado la gentilidad o, a lo menos, entre gentiles habían vivido. Además, añade, nace dicha dificultad del hecho de que algunos, los mahometanos y los paganos, no conceden autoridad alguna a la Sagrada Escritura, lo cual obliga a recurrir a la razón natural, a la que todos se ven precisados a someterse, a pesar de que es deficiente para las cuestiones teológicas. Con los judíos, concluye, por el contrario, se puede disputar tomando como base el Antiguo Testamento y con los herejes partiendo del Nuevo (30).

He ahí, pues, las razones que movieron a Santo Tomás a imprimir a la *Summa contra Gentiles* un carácter tan distinto del que llevan su *Summa Theologica* o su *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo.*

Ramón Llull estaba convencido, como el Angélico, de que las razones naturales arrancan el asentimiento de todas las inteligencias (31). Además, proclama abiertamente con Ramón Martí

---

(30) "Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo: Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut, ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructione errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant: quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturae, per quam possint convinci; sicut contra Judaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum: hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quae tamen in rebus divinis deficiens est." *Proemium*, cap. II.

(31) "Esset conveniens quod illis (Schismaticis) dicerentur tam fortes rationes et tam necessariae, cum quibus vincerentur omnes illorum objectiones et positiones, et quod illi non possent solvere nostras objectiones nec destruere nostras positiones: et istis rationibus ita necessariis est multum bene munita sancta mater Ecclesia. Ego Raymundus Lullus indignus aestimo me multas tales habere." *Petitio Raymundi ad Coelestinum V*, ed. Mag., tom. II (1722), fol. 50, col. 2.ª.

"... nemo, qui est in falsitate potest se defendere cum armis spiritualibus, nec defendere ab illo, qui scit et monstrat plenariam veritatem." *Liber de quinque sapientibus; De Prologo*, ed. Mag., tom. II (1722), fol. 3, col. 2.ª.

"... nos enim non intendimus ad aliud, nisi ad ostendendum, quod Christiana Fides vel Fideles per illam per rationes possint convincere quamcumque Sectam, et convertere Infideles, et Nomen Dei per cuncta climata mundi celebre et solemne omnibus declarare." *Liber Apostrophe sive de Articulis Fidei Sacrosanctae et salutiferae Legis Christianae.* De fine hujus Tractatus. Ed. Mag., tom. IV (1729), fols. 56-57.

que el argumento positivo o de autoridad no es eficaz para todos, porque los infieles se niegan a aceptarlo como razón probativa (32). Mas sobre uno y otro avanza un paso. Ramón Martí, para robustecer el testimonio del A. T. para las disputas con los judíos, en el *Pugio Fidei* aduce el texto inspirado en su lengua original. Santo Tomás, según acabamos de ver, se propone convencer a los judíos con sentencias del mismo Testamento Antiguo y a los herejes con testimonios del Nuevo. Ramón Llull quiere prescindir de uno y otro Testamento y de los testimonios de los Santos Padres, apoyado en la convicción de que no todos los teólogos convienen en interpretar un texto o pasaje en el mismo sentido y, por tanto, en atribuirle la misma autoridad. La exposición de las diversas opiniones sobre la interpretación o valor probativo de un mismo testimonio embrolla la cuestión a resolver en lugar de aclararla (33).

Estos principios tan claros, testimonios auténticos y de sentido abierto, para todos, del tratado *Liber de quinque Sapientibus*, nos mueven a sacar la conclusión de que el método apologético del Arcangélico significa en la Historia de la Teología Católica un esfuerzo poderoso de la razón humana para servicio de la fe católica.

Interpretarlo en otro sentido, es desvirtuarlo históricamente.

(32) Refiriéndose a los judíos, sarracenos y gentiles, escribe en su *Doctrina pueril*: "...ne rahons fundades auctoritats no reben los infieels: doncs convinent es a convertir los infeels ab lo *Libre de Demonstracions* e la *Art de trobar veritat*, la cual sia mostrada per tal que ab ella combata hom lur intelligencia per so que coneguen e amen Deu." Cap. 83 = *Obres de Ramon Lull*, I (Palma de Mallorca, 1906), 156, n. 12.

"... durum et periculosum videtur Infidelibus dimittere suam credulitatem pro aliena credulitate vel Fide; sed falsum et impossibile pro vero et necessario non deserere, quis eorum poterit sustinere?" *Liber Apostrophe sive de Articulis Sacrosanctae et salutiferae Legis Christianae*. Ed. Mag., tom. IV (1729), 56, col. 2.ª.

(33) "... verum quia nulla vera authoritas potest esse contraria necessariae rationi, et authoritates possunt diversimode exponi, et de ipsis haberi diversae opiniones, nolumus in hoc Tractatu mentionem facere de authoritatibus, quoad necessarias probationes; cum propter expositiones earum et diversas opiniones verba multiplicentur inter illos, qui disputant per ipsas, et exinge generetur confusio in intellectu." *Liber de quinque sapientibus*, p. I (ed. Mag., tom. II, 1722), fol. 4.

En el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, p. I, refiriéndose a una disputa sostenida por un cristiano y un judío, escribe: "Cum authoritatibus disputabant et nullo modo poterant convenire, eo quod quilibet textum sacrae scripturae ad suum propositum exponebat." Ed. Longpré, en *Criterion*, III (Barcelona, 1927), 266 ss.

Estudiarlo a la luz de un criterio puramente dogmático, equivale a resolver un problema en el orden teórico omitiendo todo juicio sobre la tesis concreta de un autor determinado.

La obra teológica del Beato mallorquín es la concreción real de un ideal de ayuda a la fe católica, para suplir lo que ésta, en determinadas circunstancias, por su propia naturaleza no puede dar de sí.

Representa el ideal de la especulación teológica, no por pura gimnasia intelectual, sino para poder formular tales principios ante la fe católica, que, sin destruirla, no pueda haber razón humana que obligue a desvalorizarlos (34).

El ideal o espíritu, que es el alma del método científico-apologético del Beato Ramón Llull, no puede confundirse, en modo alguno, con el de Pedro Abelardo, a quien preocupó, teóricamente, la cuestión acerca de la medida en que puede hacerse uso de la Dialéctica en los estudios teológicos, así como la cuestión de las relaciones y verdadero límite entre la fe y la ciencia. Tampoco puede confundirse con el del célebre obispo de Poitiers, Gilberto de la Porreé (35).

Un abismo separa estos dos teólogos del Beato Llull, a pesar de que Gilberto se mantuvo más moderado que el penitente de Cluny. Ambos sirvieron al prurito de *ensalzar la razón humana*. mientras que el Doctor Iluminado se servía únicamente de ella *para ensalzar y extender la fe católica*.

El prólogo que escribió a la *Súplica* que en 1310 dirigió a los profesores y bachilleres de la Universidad de París, es un testimonio elocuentísimo a favor del juicio que acabamos de emitir: "Es en desprestigio de la fe católica—les dice—lo que se viene divulgando acerca de la misma entre los infieles. Creen que la fe cristiana, juzgada a la luz de razones convincentes, aparece más improbable que probable. Y, por esto, afirman que los cristianos no tienen *razón* alguna apodíctica que confirme la verdad de su fe, sino que, al contrario, se demuestra que no puede

(34) "Postea dabimus tibi tales positiones de Fide Catholica, quod nec tu nec ullus alius per quascumque rationes poteris ipsas destruere; et istud debebit tibi sufficere ad consolationem tui animi: et sic tuus intellectus per haec erit illuminatus de Fide Catholica, Fide remanente integra, et retinente suum meritum, postquam intellectus est illuminatus et certificatus de ipsa: et hoc sequendo modum et doctrinam *Artis Inventivae et Tabulae Generalis*." *Liber de quinque sapientibus. De Prologo*, ed. cit., fol. 3, col. 2.ª.

(35) GRABMANN, *ob. cit.*, ed. cit., págs. 348-349.

probarse. Añaden que nosotros mismos confesamos esta impotencia. Por esto, advirtiendo la necesidad de desterrar dicho error, con toda la humildad y energía de que soy capaz, suplico a esa Facultad de Sagrados Maestros en Sagrada Teología, que en vuestros tratados desarrolléis *aquellas razones* que aparecen más confirmativas de nuestra fe católica, con el fin de desvanecer el error que se ha propagado entre los infieles" (36).

Ésta y no otra es, a nuestro humilde juicio, la significación histórica de la finalidad primaria que el Beato mallorquín imprimió a sus escritos teológicos.

* * *

Mas la cuestión que venimos tratando ofrece, al propio tiempo, un aspecto no menos interesante que el anterior.

Los diversos géneros literario-teológicos que motivaban históricamente las costumbres de la época y el plan de estudios seguido en la Universidad de París, sugieren el estudio del carácter literario de los escritos teológicos del Beato Ramón Llull.

El tema, a la vez, es de peculiar importancia, porque de su solución podría sacarse mucha luz para conocer la parte que le cupo en el magisterio en el más famoso centro de cultura del siglo XIII y uno de los principales factores del extraordinario desarrollo doctrinal y didáctico de la Edad Media latina.

Aparte de los comentarios a la Sagrada Escritura, que son de inestimable valor para conocer la Teología de la Edad Media,

---

(36) "Quoniam est maxima derogatio Catholicae Fidei, quod apud Infideles communiter est divulgatum, videlicet, quod Fides Christianorum per Rationes cogentes humanum Intellectum sit magis improbabilis, quam probabilis, et propter hoc asserunt, quod Christiana Fides per nullam insolubilem rationem possit confirmari, sed potius improbari; qui etiam dicunt, quod nos Fideles Christiani hoc idem dicamus: ideo Raymundus advertens, quod hoc sit extirpandum, supplicat, quanto humilius et ardentius potest, Facultati Sacrae Theologiae Venerabilium Magistrorum, quatenus Vobis Reverendis Magistris ac Dominis placeat in scriptis ponere illas rationes, quae videbuntur magis confirmare Catholicam Fidem Christianorum, ut praedictus error per earumdem efficaciam possit extirpari apud infideles. Item supplico dicto modo, quatenus Vobis Dominis et Magistris placeat confirmare et ratificare pro posse istas Rationes, quas ego facio in hoc Libro, ut securius possim aggredi Disputationem eorum; nam, cum ego sciam Arabicum et etiam disputare cum ipsis, propono redire ad ipsos, ut cum eis disputando per lumen Divini Ignis possim retrahere dictos Infideles ab errore, et reducere ad Fidem Christi et ad Viam Veritatis." *Supplicatio Sacrae Theologiae Professoribus ac Baccalaureis Studii Parisiensis. De Prologo*, ed. Mag., tom. II (1722), fol. I, col. 2.ª.

ya que en ellos los expositores del texto sagrado tuvieron siempre, como fin principal, el descubrir el pensamiento dogmático de la palabra de Dios; los *Comentarios a los libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo, *Las cuestiones de quolibet*, las *Cuestiones disputadas* y las *Sumas teológicas* constituyen los géneros literarios de la Escolástica en su pleno desarrollo.

El presente estudio no exige una exposición de la evolución y progreso que sufrieron en la Edad Media dichos Comentarios a las famosas Sentencias del obispo parisiense (37).

Baste decir, ya que ello es necesario para nuestro propósito, que: *a*) unos son una mera glosa o declaración simple del pensamiento encerrado en los libros del maestro; *b*) otros, además de la división y exposición del texto, contienen cuestiones más originales, dispuestas en forma de sistema; *c*) otros, que responden a la segunda mitad del siglo XIV, son comentarios, en forma de cuestiones, al estudio de un reducido número de problemas.

El Beato Llull, que no escribió comentario alguno a la Sagrada Escritura (38), escribió, siguiendo a casi todos los doctores de la Alta Escolástica, su *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo.*

Su título *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (39) revela claramente que pertenece al tercero de los géneros de comentarios que acabamos de referir. Mejor que un comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo es un tratado teológico escrito sobre un reducido número de cuestiones (ciento cuarenta) con ocasión de ser tratadas, o a lo menos sugeridas, por el obispo parisiense.

El Comentario del Beato Llull ni es del género de los que escribieron Ricardo de Fishacre († 1248) (40) y Roberto Kilwardby, arzobispo de Cantorbery, ambos de la Orden de Padres Predicadores; ni, tampoco, del género de los más divulgados de Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto, Durando, de Saint

(37) GRABMANN, *ob. cit.*, pág. 69.

(38) El *Fons Paradisi divinalis* (sobre cuya autenticidad hay algunas dudas) es un ensayo sobre la pluralidad de sentidos de la Sagrada Escritura.
Fué escrito, camino de Génova, en 1290.
Cfr. CARRERAS ARTAU, TOMÁS y JOAQUÍN, *ob. cit.*, pág. 303, núm. 85.

(39) SALZINGER lo incluyó en el tomo IV (1729) de la edición de Maguncia.

(40) Es el comentario más antiguo que, procedente de la escuela dominicana de Oxford, se conoce.

Pourçain, Ricardo de Middletown, etc., que pertenecen a la edad que podríamos llamar de oro de los comentarios a los libros de las Sentencias.

Por su carácter literario, el Comentario de nuestro Doctor debería clasificarse entre la literatura teológica de la segunda mitad del siglo XIV. Sin embargo, su fecha indudable de 1298 lo ofrece, quizá, como el primer Comentario de forma y disposición más limitada que produjo la Edad Media teológica.

Echamos de menos, sin embargo, entre los escritos teológicos del Beato Llull su aportación a la literatura de monografías llamadas *Quodlibeta* y *Summae Theologicae*, propiamente dichas.

Creemos, además, que ninguno de sus tratados pertenece al género literario de las *Quaestiones disputatae* (40 bis).

(40 bis) No es tarea fácil la de precisar las notas que distinguen entre sí estos dos géneros literario-teológicos de la Edad Media llamados *Quodlibeta* y *Quaestiones disputatae*.

Para llegar a la conclusión de que nos hallamos ante un texto quodlibético hace falta poder afirmar, sin temor alguno a equivocarse, que en él se halla impreso el doble carácter de la disputa solemne: la multiplicidad y variedad de cuestiones y la unidad de sesión académica.

Por regla general, dicho carácter de cuestiones variadísimas sobre los más distintos problemas de Teología, Moral, Derecho y Filosofía constituirá un indicio favorable a la existencia de un *Quodlibet*.

Mas este dato es por sí solo insuficiente. De hecho nos hallamos con manuscritos de los siglos XIII y XIV que nos ofrecen una serie de cuestiones variadísimas y no constituyen un manuscrito quodlibético.

Para ello hace falta llegar a la certeza de que las cuestiones tratadas en el manuscrito fueron expuestas y resueltas en una misma sesión académica solemne.

La gran diversidad de cuestiones halla cierta unidad por medio de unas líneas de introducción, de transición y de unión.

Ellas constituyen uno de los sellos característicos del *Quodlibet*.

La extensión de las cuestiones es otro de los datos a que hay que atender para juzgar a qué género literario pertenece un manuscrito del siglo XIII o XIV.

Una serie de cuestiones diversas y extensión considerable no es sino la redacción de una disputa ordinaria, no de una disputa quodlibética.

El hecho de que en una misma sesión académica solemne se discutían gran número de cuestiones (quince, veinte o veinticinco) influía, como es obvio, en la extensión de éstas.

La extensión de las cuestiones quodlibéticas es, forzosamente, más reducida que la de las *Cuestiones disputadas*.

Como prueba de lo que acabamos de exponer, Glorieux advierte que las 22 cuestiones del *Quodlibet I* de Santo Tomás de Aquino, las 16 del *II* y las 31 del *III* abarcan, respectivamente, 36, 33 y 59 páginas de la edición *Lethielleux*; mientras que las diez primeras cuestiones *De anima*, pertenecientes a sus *Cuestiones disputadas*, llenan 56 páginas de la misma edición de las obras del Angélico.

Si esta opinión que acabamos de expresar fuese cierta, constituiría una razón poderosa, que negaría la participación del Beato Llull en el Magisterio de la Universidad de París.

Un maestro en Teología había de demostrar varias veces durante el curso académico algunas proposiciones sobre puntos fundamentales de la Teología.

Las *Cuestiones quodlibetales* no son otra cosa que la redacción de los ejercicios académicos de discusión sostenidos por un maestro de Teología, que se verificaban, por regla general, antes de Navidad y de Pascua.

En ellos se debatían libremente cuestiones sobre diferentes materias de la Teología.

Las *Cuestiones disputadas* son el residuo literario de las disputas que periódicamente se celebraban por un profesor de Teología.

En ellas se discutían importantes cuestiones de una manera más detenida y profunda.

La redacción literaria de dichas disputas o disertaciones constituía, generalmente, la prueba decisiva de la capacidad científica de cada autor, ya que se le permitía desarrollar el tema con toda amplitud y hacer gala de su erudición y habilidad dialéctica (41).

Los *Opuscula* son la más perfecta expresión de tales disertaciones teológicas, y las *Sumas* son la fórmula definitiva, perfecta e integral de la doctrina de cada autor, las obras de su madurez teológica, el testamento de su vida científica.

La abundancia de la *literatura opuscular* del Beato Llull contrasta de modo relevante con la carencia de obras pertenecientes a los tres restantes géneros literarios de la Teología medieval.

Entre los escritos teológicos del Beato Llull, unos como *Liber de quinque sapientibus*, *Liber super psalmum "Quicumque vult", sive: Liber Tartari et Christiani; Liber de disputatione fidelis et infidelis*, *Liber de disputatione Raymundi Christiani*

GLORIEUX, P., *Aux Origines du Quodlibet*, "Divus Thomas", XXXVIII (1935, Piacenza) = Extractum, págs. 10-14.

Cfr. GLORIEUX, P., *Le Quodlibet et ses procédés rédactionnels*, "Divus Thomas", XLII (Piacenza, 1939), 61-93.

(41) GRABMANN, M., *Santo Tomás de Aquino*, vers. y edic. cts., pág. 24, notas 1 y 2; *Historia de la Teología Católica*, edic. cit., págs. 68-74; *Filosofía Medieval*, traducción de Salvador Minguijón (Barcelona, 1928), págs. 39-43.

et Hamar Saraceni, Disputatio Fidei et Intellectus, Quaestiones per artem demonstrativam solubiles, Liber de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae Legis Christianae, y otros de carácter y disposición semejantes, por razón de la variedad de cuestiones que encierran, podrían clasificarse entre los escritos quodlibéticos. Falta, sin embargo, en ellos el sello de una disputa escolástica. El plan metódico según el cual fueron compuestas dichas obras, juntamente con la naturaleza y orden de los temas que en ellas se desarrollan, las revelan, además, tratados escritos muy lejos de una sesión académica; pero sí con la mirada fija en futuras discusiones con los infieles.

Dicha variedad de cuestiones las excluye, al mismo tiempo, del género literario de las *Cuestiones disputadas*.

Otros escritos, como *Liber de Sancto Spiritu, Liber de anima rationali, Liber de ente absoluto, Liber de creatione, Liber de Trinitate trinitissima, Liber de praedestinatione et libero arbitrio* y otros parecidos, por razón de la unidad de argumento y disposición, podrían clasificarse entre los que reproducen las referidas *Cuestiones disputadas*, si no lo impidiera su carácter ajeno a toda disputa de escuela, además de ir comprendidas entre los tratados compuestos por el mismo Beato con fines esencialmente misioneros.

El autor de la *Vida coetania* cuida, con toda diligencia, de referir las relaciones que, en tres ocasiones distintas, mantuvo el Beato Lull con la Universidad de París.

Después de aludir a las peticiones elevadas por él mismo a los Papas San Celestino V y Bonifacio VIII y expresar que no era atendido, escribe que "ana a Genoua, hon aximatex compila alguns libres de la sua art e enapres vongue al senyor Rey de Mallorques e ahut son rahonament ab ell anassen a la Ciutat de Paris, hon legi publicament la sua art ordonant molts libres" (42).

Más adelante, después de referir algunos datos de su viaje al Oriente, expresa que "torna en lo studi de Paris, hon legi la sua art e compila diversos libres" (43).

Finalmente, tras una breve alusión al viaje del Beato Llull a Aviñón, para presentar al Papa Clemente V su *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (44), escribe el autor anónimo: "E com

(42) *Edic. Moll* (Palma de Mallorca, 1933), 24.
(43) *Ibidem*, pág. 25.
(44) GALMES, S., *Dinamisme de Ramón Lull* (Mallorca, 1935), 49.

vehes que ab ell res no podia acabar, partis daqui e anassen en Paris ahon publicament legi la sua art e altres libres molts los quals en temps pessat hauia fets. Vengueren empero a hoir lo, no tensolament studiants, mes encara gran multitud de mestres, los quals affermaren que la dita sancta sciencia e doctrina era corroborada no tensolament per rahons de ffilosoffia, mes encara per princips e reglas de sancta Theologia, jatsia alguns volguessen dir que la sancta fe catholica no era prouable, contra la oppinio dels quals lo dit Reuerend mestra feu diuersos libres e tractats" (45).

De estos testimonios se infiere, claramente, que el ideal que perseguía el Beato Llull en sus lecciones en la Universidad parisiense no era sino el de mostrar la técnica, eficacia y utilidad de su método científico-apologético. Por esto explicó su *Arte*.

El autor de la *Vida coetania* no dice más. No alude lo más mínimo a otras intervenciones académicas del Beato en aquella famosa Universidad, si no es la referencia de que "legi... altres libres molts, los quals en temps pessat hauia fets" (46).

Ella, sin embargo, precisamente por tratarse de obras compuestas anteriormente a su lectura en la expresada Universidad, niega a dichas sesiones académicas el carácter de *solemnes* y *ordinarias* a la vez.

Creemos que la lectura o explicación de las obras a las que se refiere el autor anónimo obedecía al propósito de confirmar prácticamente los principios teóricos expuestos en las lecciones de su *Arte* (47).

Parece que si el Beato Llull hubiese sostenido, en la misma Universidad, disputas *solemnes* u *ordinarias*, no podía omitirlo el expresado autor anónimo, ya que ellas constituían las pruebas oficiales de la capacidad científica del maestro.

Es más; el hecho de mencionar las lecciones explicativas de su *Arte* y de añadir que despertaron el interés de estudiantes y profesores, es un indicio luminoso de que no había tomado parte

(45) *Edic. cit.*, pág. 31.

(46) *Ibidem.*

(47) De este modo el Beato Llull pretendía mostrar las aplicaciones que caben en su sistema científico peculiar.

La variedad de los temas desarrollados en dichas obras constituía una prueba manifiesta de que era apto para la composición de tratados teológicos ordenados al fin que se proponía el Beato.

en las sesiones académicas oficiales, ya que, también en ellas, el Beato Llull se habría servido de su método científico peculiar.

De lo que acabamos de exponer inferimos que ni los escritos teológicos ni filosóficos del Beato mallorquín están representados en la *literatura quodlibética* ni en la de *cuestiones disputadas*.

Todos aquellos tratados que hemos enumerado últimamente y que hemos excluído del género literario medieval que constituyó la redacción de las *disputas ordinarias*, por razón de faltarles el sello de disputa académica, son, a nuestro juicio, verdaderos *opúsculos*, como lo son el *Liber super Psalmum "Quicumque vult", sive: Liber Tartari et Christiani; Liber de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae Legis Christianae, Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles*, etc.

Todos estos escritos y otros de la misma contextura y condición responden al género de escritos a que pertenecen las obras de Santo Tomás de Aquino: *De Articulis fidei et sacramentis, In Boethium de Trinitate, In Dionysium de divinis nominibus*, etcétera.

El Beato Llull compuso, también, *obras apologéticas*, tratados en defensa de los artículos de la fe católica o de alguno de sus dogmas.

A este género de escritos pertenecen su *Liber de Sancto Spiritu, Liber de quinque sapientibus, Liber de disputatione fidelis et infidelis, Liber de disputatione Raymundi Christiani et Hamar Saraceni, Disputatio Fidei et Intellectus*, etc.

El doctor mallorquín, sin embargo, no compendió en una sola obra todo su ciencia teológica.

No nos legó reducidos a cuerpo sistemático todos sus conocimientos sobre la doctrina revelada.

Por esto echamos de menos una *Suma* de ellos.

Sin embargo, su *Arbre de sciencia* (48) puede figurar al lado

(48) Con esta obra se proponía el Beato Llull realizar el ideal de escribir "un libre general a totes sciences qui leugerament se pogués entendre, e per lo qual hom pogués entendre la sua *Art general* que feta havía, car trop era sobtil a entendre; e encara, que les altres sciencies que han fetes los antics savis qui son passats, son axí greus d'entendre e requiren tan lonc temps a apendre, que apenes ne pot hom venir a neguna fi". *Del Prólec*. - *Obres de Ramon Lull*, XI (Mallorca, 1917), 4, núm. 4.

Dicha obra *Arbre de Sciencia* abarca tres volúmenes (XI, XII y XIII) de la edición *Obres de Ramón Lull* que dirigía el Rvdo. Sr. Galmés, Pbro.

de las *Sumas medievales*. La gran variedad de cuestiones que en ella se desarrollan, la constituyen la *Suma Theologica* del Beato Llull, una verdadera enciclopedia teológica, como el *Libre de Contemplació en Deu* (49) es una verdadera enciclopedia ascética.

Algunos de sus *opúsculos*, v. gr., *Liber super psalmum "Quicumque vult", sive: Liber Tartari et Christiani; Liber de quatuordecim Articulis Fidei Sacrosanctae et salutiferae Legis Christianae, Liber de Sancto Spiritu, Liber de quinque sapientibus* (pertenecientes estas dos últimas obras al grupo de las apologéticas), etc., revisten un carácter peculiar.

Escritas en *latín* o en *vulgar*, no podían llenar su misión apostólica entre los *infieles* o cismáticos, a quienes, parece, iban dirigidas.

Creemos, sin embargo, que no es difícil hallar su finalidad.

A nuestro humilde juicio, no son sino manuales teológicos, para uso de los teólogos-misioneros que habían de consagrar sus tareas apostólicas a la conversión de los infieles o de los cismáticos.

El hecho de que no las vertiera a las lenguas que hablaban los disidentes y demás pueblos no cristianos excluye toda posibilidad de que las escribiera *directamente* para ellos.

El Beato reconocía la novedad y extrañeza de su método (50). Debía, por consiguiente, cuidar de que aquellos que se instruían en las disciplinas teológicas, se familiarizasen con él, manejándolo ya en los años de su formación, con el fin de poderse servir de él de modo expedito en sus disputas con los infieles.

No hay otra razón que explique satisfactoriamente la naturaleza y cuestionario teológico de algunos tratados que compuso el Beato Llull (51). Cuestiones de la más alta especulación teo-

(49) Dicha obra abarca siete volúmenes de la edición de los escritos del Beato citada en la nota precedente. Son los volúmenes II, III, IV, V, VI, VII y VIII.

(50) "Postea dixit Eremitae, an esset contentus iis, quae dixerat? Ait Eremita: Raymunde, dixisti mihi plura bona et nova, quae nunquam audiveram: sed quia habes alium modum extraneum, quam habeant moderni Magistri, et ego sum habituatus in scientia secundum eorum modum, et in aliquibus opinionibus sum nutritus contra tuas, adhuc non bene assuevi nec habituavi tuas rationes." *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis Quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi = Beati Raymundi Lulli, Doctoris Illuminati et Martyris Opera*, IV (Moguntiae, 1729), 118, col. 2.ª, n. 2.

(51) V. gr., sin ir más lejos, la obra que acabamos de citar en la nota precedente.

lógica; cuestiones discutidas entre las diversas escuelas teológicas; temas que no reportaban más utilidad práctica que aguzar el ingenio de los teólogos, impulsar a la investigación y adornar sus conocimientos de las verdades básicas de la Teología Católica, hallan cabida en no pocos de los tratados lulianos (52).

* * *

Otro de los criterios de interpretación de los escritos teológicos del Beato Llull es su concepto de la Teología.

Al final del siglo XIII se discutía apasionadamente si ésta era o no verdadera ciencia.

Los escolásticos que escribían y enseñaban durante aquellos años tropezaban con la dificultad de conciliar la definición aristotélica de la Ciencia con la naturaleza particular de la Teología, cuyos principios básicos, lejos de ser evidentes, son objeto, no de la ciencia, sino de la fe. Y, generalmente, todos, al escribir sus comentarios a los libros de las Sentencias del célebre obispo parisiense, no omitían el desarrollo de esta cuestión al comentar el prólogo que escribió, como lo hacen, v. gr., Escoto (53), Durando de Saint Pourçain (54) y el mismo Santo Tomás de Aquino (55).

Santo Tomás de Aquino, que dedica el art. II de la q. 1.ª (parte 1.ª) de su *Summa totius Theologiae* a resolver dicha cues-

(52) En el expresado comentario a algunas de las cuestiones del libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo estudia, entre otros temas, los siguientes: "Utrum Theologia proprie sit scientia?"; "Utrum frui sit actus potentiae appetitivae vel cognoscitivae?"; "Utrum Pater genuerit Filium de necessitate Naturae?"; "Utrum posse generare et posse creare sit unum posse?"; "Utrum Pater ideo sit Pater quia Generat, vel ideo Generet, quia Pater?"; Utrum alicui creaturae possit communicari potentia creandi?"; "Utrum in actu intelligendi Hominis requiratur Species propter Potentialitatem Intellectus, vel propter absentiam objecti?"; "Utrum Natura humana in Christo sit nobilior quam natura angelica, secundum quod consideratur in puris naturalibus?", etc.

Nuestro estudio sobre las *Cuestiones de Psicología y Fisiología humanas en Cristo tratadas en los escritos teológicos del Beato Ramón Llull = Revista Española de Teología*, III (Madrid, 1943), 249 ss., constituye una prueba clara de la exactitud de nuestra afirmación.

(53) *Commentarium Oxoniense super Libros Sententiarum.* Commentarium in Prologum, quaest. IV y V.

(54) *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quatuor.* 1.ª quaestio Prologi (ed. Lugduni, apud Gasparem a Portonaris, 1558), fols. 2-4, v.

(55) *Prologi quaestio,* I, arts. I-V = *Divi Thome Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordinis Praedicatorum Opera,* IX (Venetiis, 1776), 6-11.

tión, había apelado a la subordinación o dependencia de la Teología de la Ciencia de Dios y de la de los bienaventurados.

Según él, existen dos géneros de ciencias: Unas proceden de principios conocidos por la sola luz de la razón; v. gr.: la Aritmética y la Geometría. Otras hay, sin embargo, que se apoyan en principios conocidos por otras ciencias; v. gr.: la Música, que se apoya en principios de la Aritmética.

En este último sentido, la Teología es ciencia, porque se apoya en principios conocidos por una ciencia superior, la de Dios y de los bienaventurados. Por tanto, así como la Música da fe a los principios de la Aritmética, la Teología la presta a los principios revelados por Dios (56).

Esta solución o explicación dada por el Angélico en 1266 disgustó (57) a Godofredo de Fontaines († 1306) (58), a pesar de que su espíritu ecléctico le había acercado a varios puntos de las enseñanzas de Santo Tomás y en la quaest. 5.ª de su Quodlibeto XII° tiene para él palabras de fervorosa admiración.

Pedro de Alvernia (59), a quien hemos aludido al principio de este modesto trabajo, resuelve el problema diciendo que en la Teología se cumplen las dos condiciones que hacen falta para hablar de ciencia propiamente dicha: *a*) *Unidad* de objeto, que es Dios; y *b*) *Deducción* rigurosa de principios evidentes, que son los Artículos de la Fe (60).

---

(56) "Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria, et hujusmodi: quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam; et Musica ex principiis per Arithmeticam notis. *Et hoc modo sacra doctrina est scientia*, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetica, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo." (I, q. I, art. II, in corp.)

(57) *Quodlibet*, IV, quaest. X.

(58) Merece ser contado entre los escolásticos de primer orden del siglo XIII. Sólo se conocen de él catorce *quodlibet*.

(59) E. Hocedez, S. J., *La Théologie de Pierre d'Auvergne* = *Gregorianum*, XI (Romae, 1930), 526-552.

(60) He ahí los términos en que sintetiza el P. Hocedez el raciocinio del célebre discípulo de Santo Tomás de Aquino: "Par les principes évidents de la pure raison, la théologie prouve rigoureusement l'existence d'un être premier, qui est acte pur: et de l'a elle déduit à priori touts les attributs divins. Ensuite partant des articles de foi, donnés par la révélation, elle établit d'une façon apodictique ses conclusions ultérieures, *de quibus est scientia ex suppo-*

No todos los teólogos, sin embargo, coincidirán en reconocer la evidencia de tales principios y mucho menos concederán que tal evidencia baste para sostén de la Ciencia.

Durando de Saint Pourçain, O. P., cuya característica es la independencia de juicio, al pretender resolver esta cuestión distinguía los tres sentidos que caben en la palabra Teología: *a*) Hábito por el que conocemos lo que nos refiere la Sagrada Escritura y el modo según el cual nos lo refiere. *b*) Hábito según el que se defiende y explica la fe y cuanto nos refiere la Sagrada Escritura. *c*) Hábito por el que conocemos cuanto se infiere de los Artículos de la Fe y de las sentencias de la Sagrada Escritura como conclusiones de sus principios.

Tomada en el primer sentido, responde Durando, no hay lugar a controversia alguna, ya que preguntar si la Teología es ciencia, equivale a preguntar si la Fe es ciencia.

Tomada en el segundo sentido, equivale a preguntar si sobre una misma verdad (Artículos de la Fe) cabe, al mismo tiempo, tener fe y ciencia, y responde negativamente, por razón de la materia indemostrable a la luz de la razón.

Tomada en el tercer sentido, tampoco es ciencia, según Durando, la Teología (61).

El Beato Ramón Llull emitió, también, su opinión sobre el tema que era objeto de tan encontradas opiniones. Se hace cargo de la dificultad que atormentaba a los escolásticos medievales; se propone resolverla, y como conclusión de sus disquisiciones, resuelve la cuestión en sentido afirmativo.

La Teología es ciencia, porque el entendimiento humano, aun en su estado de unión con el cuerpo, se halla convenientemente

---

sitione articulorum. Ce qui est légitime, comme on l'a vu, à condition que ses principes d'abord admis *ex suppositione* deviennent évidents dans la suite."

Este es, ciertamente, el punto crucial. La explicación que propone Pedro de Alvernia es, siguiendo el texto del P. Hocedez, la que sigue: "Les articles de la foi qui servent de principes aux arguments théologiques sont assurément, au début, purement reçus par la foi, mais bientôt succéde una connaissance plus claire, non pas, ajoute-t-il, par voie de démonstration, et en cela il s'oppose à Godefroid, mais par voie de simple intellection, dans la mesure où l'âme se purifié des imaginations et des passions qui font obstacle à la contemplation parfaite de Dieu; et plus elle progresse dans cette purification, mieux lui apparaît la vérité des articles crus; mais cette connaissance ne sera parfaite que dans l'autre vie." (*Quodlib.*, I, q. XIII, P. fol. 11, r-11, v; V. fol. 1-110, r.)

Ob. cit., pág. 529.

(61) *Lug. cit.* (edic. cit.), pág. 2, col. 1.ª; pág. 4, col. 2.ª.

dispuesto para entender a Dios, que es el sujeto de la Teología (62), y es el objeto primario de su campo de intellección, al cual debe alcanzar con mayor razón que los tres ángulos de un triángulo o que la diferencia de especie que separa al hombre del bruto (63).

Reconoce el Arcangélico que los Artículos de la Fe no son demostrables con la evidencia que un triángulo tiene tres ángulos. Pero sí por razones discursivas, no "propter quid", sino "per aequiparantiam", que no destruyen el mérito de la Fe (64).

Así cree dejar resuelta satisfactoriamente la dificultad que motivó por sí sola tantas controversias: "La ciencia versa sobre verdades demostrables hasta la evidencia; y los Artículos de la Fe no pertenecen a tal género de verdades" (65).

Al propio tiempo que hemos conseguido ofrecer al Beato Llull ocupado en la solución de tan importante problema teológico, para definir el significado histórico de sus tratados teológicos; sacamos la conclusión de que es en el desarrollo de esta

(62) "Quod Theologia proprie sit scientia, ostendo sic: intellectui proprium est intelligere, ut dictum est, sicut, et multo magis, igni est proprium calefacere, et oculis videre: unde cum Deus sit subjectum Theologiae, et ipse sit intelligibilis cum magnitudine suae intelligibilitatis, sequitur, quod intellectus creatus conjunctus et etiam separatus cum magnitudine intellectivitatis sit dispositus ad intelligendum Deum; hanc autem dispositionem non posset habere intellectus conjunctus, si Theologia non esset proprie scientia, cum proprium plus dicat de magnitudine potestatis, virtutis, veritatis, perfectionis, etc., quam appropriatum; et hoc naturaliter: ergo significatum est, quod Theologia proprie sit scientia, alias Divinae intelligibilitati esset injuriatum..." *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, lib. I, quaest. I, ed. cit., fol. 2, col. 2.ª; fol. 3, col. 1.ª.

(63) "... manifestum est, quod intellectus conjunctus de sua natura possit uti inferioribus, scilicet dum intelligit, quod triangulus habeat tres angulos, et quod homo et asinus non sunt ejusdem speciei et sic de similibus: unde si intellectus proprie intelligit objecta, ad quae intelligenda principaliter non est creatus, quanto magis potest proprie uti sua natura ad intelligendum Supremum Objectum, ad quod principaliter est creatus; alias objectum illi minus principale esset illi magis appetibile, quam suum Objectum magis principale; quod est impossibile: et idem esset suo modo de voluntate cui Theologia non esset proprium objectum ad amandum, et sic de memoria ad recolendum; quod est valde inconveniens: ergo Theologia est proprie Scientia." *Ibidem*, fol. 3, núm. 4.

(64) "... intellectus duobus modis attingit suum objectum, scilicet subito et successive, *subito*, quando attingit quod omnis triangulus habeat tres angulos, et hoc, quia per sensitivam et imaginativam est certificatus; et non dico quod per hunc modum sed per similem Trinitas sit demonstrabilis, sed secundum modum *discursivum*, quem intellectus habet in attingendo, est Trinitas demonstrabilis, *non propter quid*, sed *per aequiparantiam*." *Ibidem*, fol. 3, col. 2.ª, núm. 6.

(65) Stolz, Anselmus, O. S. B., *Introductio in Sacram Theologiam = Manuale Theologiae Dogmaticae*, I (Friburgi Brisgoviae, 1941), 48 ss.

cuestión, tratada por él a la cabeza de las "cuestiones discutidas y difíciles", como nota él mismo, que sugiere Pedro Lombardo en los Cuatro Libros de las Sentencias, donde ha de analizarse el carácter íntimo de la teología luliana.

La conclusión de este comentario a la obra del obispo parisiense revela clarísimamente que la obra teológica del Beato Llull, teniendo como fin primario la conversión de los infieles, tenía por fin inmediato la formación, como antes se indicaba, de teólogos que lograsen manejar fácil y perfectamente su método apologético (66).

Para confirmación de este juicio, aducimos el hecho de que desarrolla cuestiones controvertidas entre los teólogos católicos que en modo alguno podían escribirse para los infieles o averroístas, a quienes no podían interesar. Aducimos como ejemplo el tema del constitutivo formal del goce; de las relaciones entre el alma y sus potencias; del *modo* según el cual el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; de la relación que guarda la obra de la creación con la Procesión de las Divinas Personas; del constitutivo formal de las mismas; de la predestinación en sus relaciones con la salvación; del poder creativo comunicado a una creatura; de la posibilidad de una creatura eterna; de la esencia, operaciones y poder de los ángeles; de la Inmaculada Concepción de María; de la unión de las dos naturalezas humana y divina en Cristo; de la esencia del carácter sacramental; de la forma del Sacramento del Bautismo y Eucaristía; de las cuestiones de fisiología y psicología humanas en Cristo (67) .

* * *

Finalmente, unas palabras sobre el carácter genérico de los escritos teológicos del Beato Llull tienen que cerrar este modesto trabajo.

(66) "... ait Eremita: Raymunde... licet in alio habitu scientiae sim nutritus, et in aliquibus opinionibus stem contra tuas, si videro, quod verum dicas de quaesitis, volo consentire tuis rationibus, quoniam habitus scientiae principalior est per exsistentiam; quam per apparentiam, et antiqua opinio non vera non est amabilis nec laudabilis, verumtamen dico, quod meum intellectum multum illuminaveris per ea, quae mihi dixisti." *Ibidem*, De fine hujus libri, fol. 118, col. 2.ª, núm. 2.

(67) *Libre de Deu*, II P. (*De la segona part de est libre, qui es de Jhesucrist*). Edic. Rosselló (Palma de Mallorca, 1901), 331-368.

Cfr. además, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. cit. notas precedentes.

La cuestión que se plantea es clara, aunque para muchos no será fácil, dadas las encontradas opiniones que ha motivado.

Al plantearla en términos precisos, su sentido es el siguiente: Los escritos teológicos del Beato Llull ¿pueden clasificarse entre la literatura escolástica de la Edad Media?

Martín Grabmann, el insigne medievalista, escribe que gran parte de la producción literaria de nuestro Doctor "no entró en el campo de la Teología de la Escuela propiamente dicha", como no entró la de Rogerio Bacón, franciscano († 1292). Esto no obstante, le califica de "escolástico" y afirma que "tuvo tiempo para componer... escritos... sobre... Teología escolástica" (68).

Sin que ello diga nada en contra del prestigio de que goza merecidamente el venerable sacerdote alemán, ex profesor de München, no creemos que su juicio sobre el carácter genérico de la Teología luliana se base sobre el examen directo de los escritos teológicos de nuestro Beato.

Habría precisado algo más, mucho más, su pluma maestra en temas medievales, porque su ingenio habría advertido características inconfundibles en dichos tratados.

Esto no obstante, tenemos por acertado, en parte, el juicio de uno de los más perfectos conocedores, en nuestros días, de la literatura de la Edad Media latina, que en 1940 vino a afianzarnos en el que desde 1935 teníamos formado como fruto del análisis directo e inmediato de los tratados teológicos del Beato.

A tres puntos hay que atender para la clasificación de un escrito teológico de la Edad Media latina: *a*) al método y técnica de exposición, es decir, a su forma externa; *b*) a la terminología del lenguaje, y *c*) a su espíritu o esencia íntima, porque una contextura y tendencia íntima peculiares constituyen, a nuestro modo de ver, el carácter distintivo del Escolasticismo medieval.

Ya hemos apuntado antes cuál era la disposición externa de los tratados teológicos de la Alta Escolástica. Hacemos constar, sin embargo, que ella no era una forma exigida a toda fuerza.

Santo Tomás prescinde de ella en su *Summa contra Gentes* y en sus *Opuscula*. San Buenaventura no la usa en su *Breviloquium*, ni Ulrico de Estrasburgo en su *Summa Theologica*.

La forma del diálogo se extendió a muchos escritos, sobre todo a la literatura mística.

(68) GRABMANN, M., *Historia de la Teología Católica*, ed. cit., págs. 88 y 89.

El Beato Llull, que usó preferentemente de la forma del diálogo, precisamente en sus tratados de mayor importancia dogmática (69), se sirvió, a la vez, de la forma expositiva (70) y del sistema de preguntas y respuestas (71).

Ni una sola vez usó el clásico método escolástico.

Esto no obstante, el método del diálogo, tal como lo utilizó nuestro Doctor en los tratados mencionados, encierra, a nuestro modo de ver, la esencia del método escolástico. Es evidentemente el método luliano, el método del *sic et non*, en que se cifra la esencia de la armazón que sirvió para construir los tratados escolásticos.

Este método luliano, aptísimo para la realización del propósito de formar teólogos misioneros competentes para sostener controversias teológicas con disidentes, judíos, mahometanos y tártaros, traía consigo las ventajas del clásico método escolástico. No sólo conseguía con él nuestro Doctor dejar resueltos los reparos o dudas que pueden surgir contra la tesis que sostiene, sino que, además, resuelve las dificultades que pueden oponerse a los argumentos en los que funda su proposición.

A nuestro juicio, el argumento de autoridad y el de razón *enlazados* son los dos puntales de la Teología escolástica. Y en la suerte que corrieron sus relaciones, se reflejan las distintas manifestaciones del Escolasticismo.

Si predomina la primera, un tratado de Teología sería una mera compilación de citas. Guardando la debida armonía y proporción, la primera inspira a la segunda y halla en ella un poderoso refuerzo, ya que la razón no se contenta con poseer un testimonio, sino que indaga su autenticidad y valor histórico. El predominio de la razón puede degenerar en semirracionalismo o desvirtuar, a lo menos, la tendencia de la Escolástica.

Sin poder negar que en los escritos teológicos del Beato mallorquín, dado el fin peculiar que él persigue, domina la razón, no puede negarse tampoco que la Fe ocupa el primer lugar en orden

(69) Lo usa en su expresada *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, en el *Liber super psalmum "Quicumque vult" sive Liber Tartari et Christiani*, en su célebre *Disputatio fidelis et infidelis*, en la *Disputatio fidei et intellectus*, en su *Liber de Sancto Spiritu*, *Liber de quinque sapientibus*, etc.

(70) En *Arbre de Sciencia*, *Liber de Articulis Fidei Sacrosanctae et Salutiferae Legis Christianae*, *Libre de Deu*, etc.

(71) En el *Arbre questional* de *Arbre de Sciencia*.

de importancia para las pruebas teológicas, ya que, aun supuesto el conocimiento del misterio por la Fe, no concede fuerza a la razón sino para demostrar "per aequiparantiam" (72).

No es éste el lugar ni la ocasión de probar, con el análisis minucioso de textos y pasajes, que el método apologético luliano tiene por fundamento la revelación. Porque lo exige el desarrollo del último punto de esta disertación, indicaré que el *Liber principium Theologiae* (73) y la cuestión primera del libro 1.º de su *Comentario a las Sentencias de P. Lombardo*, son la demostración palpable de que la Teología luliana no prescinde de la palabra revelada, sino que, al contrario, la supone como fundamento e instrumento necesario de la especulación, que resume, repetidamente, en la expresión: "Nisi credideritis, non intelligetis" (74).

Cierto que la especulación luliana carece del sabor escriturístico y patrístico que nos ofrecen los doctores de la Alta Escolástica. Con todo, el hecho de levantar su vuelo protegido y movido por la fe, no puede engendrar una dialéctica que piensa en abstracto (que mejor se califica de hiperdialéctica), sin sentido histórico alguno, sino, a lo más, un uso algo exagerado de la especulación, que no basta para desvirtuar el espíritu de la Escolástica, sino, a lo más, para revestirla de un ropaje extraño.

Conclusión. — Las páginas precedentes constituyen solamente unas breves notas de introducción al estudio de los escritos teológicos del Beato Llull.

Es tal la importancia que concedemos al estudio detenido, extenso y crítico de las cuestiones que hemos esbozado en dichas páginas, que nos sentimos obligados a insistir en ellas separadamente.

Aquí, no obstante, hemos trazado las líneas capitales de la obra que, con la ayuda del Cielo, nos proponemos escribir, como estudio introductorio al análisis exegético de los escritos teológicos del gran Doctor medieval.

Él no pretendía, con ellos, divulgar un nuevo método de especulación teológica.

---

(72) Cfr. nota 64.

Cfr., además, *Liber de demonstratione per aequiparantiam = Beati Raymundi Lulli, Doctoris Illuminati et Martyris opera,* IV (Moguntiae, 1729).

(73) Igualmente, el *Liber de convenientia fidei et intellectus in Objecto,* ed. Moguntiae, tom. IV.

(74) *Ob. cit.* en la nota precedente, pars I (ed. cit.), fol. 4, col. 2.ª, núm. 3.

Realizó este ideal por medio de algunos tratados concebidos y escritos con el propósito de mostrar la eficacia de su Arte.

Pero las restantes obras teológicas salidas de su pluma incansable responden, a nuestro humilde juicio, al ideal de refutar los errores de su siglo y al deseo de instruir a los misioneros para las controversias con los cismáticos, judíos, mahometanos y tártaros.

De aquí se infiere que los escritos teológicos del Beato Llull tienen que revestir un carácter peculiar.

Lejos de ser concebidos y redactados en el ambiente teórico de una cátedra, lo fueron con miras a la práctica de un ideal

Es, por consiguiente, un error de método crítico-científico el de pretender juzgar, a la luz de un mismo criterio, las *Cuestiones* el de pretender juzgar a la luz de un mismo criterio las *Cuestiones quodlibéticas*, las *Cuestiones disputadas*, los *Opúsculos*, la *Suma*, el *Comentario a los libros de las Sentencias de Lombardo*, de un autor de fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, y los escritos teológicos del Beato Ramón Llull.

Cabe, sí, un estudio crítico-comparativo sobre la *Summa contra Gentes* y *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, del Angélico, y el *Liber de quinque Sapientibus*, v. gr., del Beato Ramón Llull; sobre el tratado *Contra errores Graecorum*, de aquél, y el *Liber de Sancto Spiritu*, de éste.

El método del Beato mallorquín responde a la dificultad histórica del uso del argumento de *autoridad* en las disputas con los infieles y cismáticos.

El Beato Llull se sirvió de él, no porque lo juzgase el único *apto* para el desarrollo de temas teológicos, sino porque era, para él, el único *eficaz* en las expresadas controversias con disidentes e infieles.

Es, substancialmente, el que usó Santo Tomás de Aquino en su *Summa contra Gentes*, y significa, en la Historia de la Teología Católica, un poderoso esfuerzo de la razón humana iluminada por la fe, para servicio de la misma; es decir, para suplir lo que ésta, en determinadas circunstancias, no puede conseguir (75).

El ideal del Beato Ramón Llull constituye la antítesis de aquel al que sirvieron Pedro Abelardo y Gilberto de la Porrée.

---

(75) La obra *Liber de convenientia fidei et intellectus in Objecto* constituye la más clara de las pruebas a favor de dicho juicio.

La solución que dió a la cuestión controvertida sobre la naturaleza de la Teología como ciencia, derrama mucha luz para la interpretación de los tratados teológicos que compuso.

Echamos de menos toda aportación a la literatura *quodlibética* y de *Cuestiones disputadas*. Pero es abundante su producción *opuscular;* no carece de una *Suma* y tiene derecho a una página en la Historia de los Comentarios a los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo.

Ni su método apologético, ni lo peculiar de su sistema dialéctico bastan para excluir al Beato Llull del número de los escolásticos medievales.

SEBASTIÁN GARCÍAS PALOU
Presbítero

RVDO. SR. DR. D. CÁSTOR ALBERTE

La vida cristiana y la disciplina penitencial según el Pastor de Hermas

LA DISCIPLINA PENITENCIAL SEGÚN EL PASTOR DE HERMAS

Entre los escritos de la antigüedad cristiana ocupa un lugar preferente, no tanto por su origen, cuanto por su doctrina y el "velo de misterio" con que se presenta, la pequeña obra conocida bajo el epígrafe de *El Pastor de Hermas*.

Siguen aún los críticos discutiendo sobre su autor y época de composición (1), y siguen los hombres de ciencia constantes en su empeño, todavía no logrado, de descorrer el velo de misterio que impide la plena inteligencia de su contenido doctrinal.

Porque, si es difícil la solución de los problemas planteados por la crítica histórica, no lo es menos la de las cuestiones doctrinales, que dan origen a muy diversas opiniones y encontradas sentencias (2).

Sin pretender zanjar esas cuestiones, de gran importancia, sin duda, bajo el punto de vista de la evolución de la disciplina eclesiástica, voy a aportar, también yo, mi granito de arena al estudio de este libro, tan singular, investigando su personal sentir sobre el problema de la penitencia, o reintegración del cristiano caído a la torre mística de la Iglesia, problema que viene a ser el punto capital, el nudo gordiano, la piedra fundamental de las diatribas en torno al Pastor de Hermas.

---

(1) C. Alberte, *La eclesiología en el Pastor de Hermas*. Tesis doctoral. Universidad Pontificia de Comillas, pág. 3.

(2) Como caso típico de diversidad y cambio sujetivo de apreciación de la obra de Hermas puede citarse a Tertuliano, quien, en su tratado *De oratione*, llega a calificarla de "Scriptura fere"; mientras en el *De pudicitia* no duda en llamarla "adúltera y guía de adúlteros". PL. I, 1.172, y II, 1.000.

Disciplina penitencial

El cristiano, para permanecer dentro de la Iglesia, ha de observar una serie de preceptos, en sí difíciles, por contrariar los propios apetitos del hombre, aunque no imposibles con la ayuda de la gracia. Mientras con ella coopere fielmente, todo va bien; pero es tan encarnizada la lucha, que continuamente tiene que sostener el hombre, es tanta su fragilidad, aun después de haber recibido la investidura de las vírgenes (3), que muchos llegan a sucumbir.

Caído en el pecado, rompe su unión con la Iglesia y pasa a aumentar el número de las "piedras rechazadas" (4). Por él ya no circula la savia vivificadora y unificadora, que convierte la torre en un perfecto monolito. Es miembro inútil. ¿Pero, por esa razón, queda al margen de todo influjo de la Iglesia? ¿Será sarmiento completa y definitivamente separado de la vid?

Para contestar a esta pregunta, ha de tenerse en cuenta la interpretación y amplitud que se le atribuya al concepto de Iglesia en la obra de Hermas. Quienes sostengan que, en el sentir de Hermas, la Iglesia es una reunión o congregación de santos, en sentido exclusivista, se verán obligados a afirmar aquí que los pecadores, por el hecho de serlo, quedan total y absolutamente excluídos de ella.

Por el contrario, quienes admitan que en el concepto de Iglesia, según Hermas, se incluyen también los pecadores, aunque de una manera especial, podrá también aquí sostener que esos sarmientos, por los cuales ya no circula la savia vital, no se han desgajado, con todo, plena y absolutamente del tronco que les nutría (5).

Lo que ciertamente está fuera de duda, cualquiera que sea la teoría que más nos agrade, es que esas piedras rechazadas, esos sarmientos estériles, a pesar de su inutilidad, siguen siendo objeto de cuidados especiales por parte de la Iglesia (6). Un ángel recibe el encargo de conducir a los pecadores penitentes por ca-

(3) Sim. IX, 13, 2.
(4) Sim. IX, 13.
(5) Cfr. C. ALBERTE, *La eclesiología...*, pág. 12 y ss.
(6) Vis. III; Sim. VIII y IX.

minos de purificación (7). Su mismo interlocutor tiene que atender a aquellas ramas, defectuosas por diversos conceptos, que no pudieron juntarse todavía con los hijos de Dios, y a las piedras inútiles, desechadas de los muros de la torre.

Ahora bien; ¿a quiénes representan estos ángeles? A mi modo de ver, diré con Vacandard, "sin duda alguna, al obispo o sacerdote puesto al frente de los ejercicios de penitencia y encargado de la reconciliación de los pecadores" (8).

Esto supuesto, no ya el acto final, la reconciliación o absolución, sino todo el proceso de la penitencia va informado y dirigido por la Iglesia. Es decir, que la reintegración del cristiano caído al seno de la comunidad cristiana, no sólo es posible, sino que es un acto oficial, sometido a determinadas reglas, de cuya descripción no se ocupa Hermas detallada y concretamente, acaso por suponerlas bien conocidas por aquellos a quienes dirigía su obra (9).

De tal importancia es esta cuestión de la penitencia, que para muchos constituye el nervio, la idea central de la obra, y desde luego puede afirmarse rotundamente que es el caballo de batalla, el punto de confluencia de las diatribas sobre el Pastor de Hermas. Él mismo se presenta como portador de un mensaje extraordinario, un jubileo, una amnistía, que diríamos hoy, a favor de los hermanos vencidos en la lucha.

Todos los escritores están de acuerdo en que se trata en este libro de un ofrecimiento de perdón. En lo que existe gran diversidad de opiniones es en determinar la amplitud y alcance de este ofrecimiento. He ahí precisamente el objeto de este trabajo, que dividiré en dos secciones: 1. Advertencias y normas de carácter general. — 2. Estudio crítico del texto.

---

(7) Sim. VI. (Cfr. maxime c. 3, 2, ss.)

(8) *DTC, Absolution,* I, 154. Cfr. De Groot, *Conspectus Historico-Dogmaticus,* I, 61.

(9) D'Alès, *L'édit de Calliste,* p. 108. No todos, sin embargo, admiten tan fácilmente la intervención eclesiástica; y así, p. ej., E. Amann, *DTC,* XII, 762, distinguiendo entre pecadores especiales y ordinarios, acepta que a éstos se les otorgue el perdón eclesiástico, mientras lo rechaza para los primeros.

1. Advertencias y normas generales

a) Penitencia

Los elementos que integran la penitencia, como disposición o camino que lleva al hombre a conseguir el perdón de Dios, nos los propone con claridad, aunque brevemente, en el mandato IV: "Hacer penitencia—dice—es gran cordura, pues el que pecó se da cuenta de haber obrado mal ante el Señor, sube a su corazón el recuerdo de la obra que hizo y se arrepiente y no vuelve a cometer el pecado, antes procura, por todos los medios posibles, obrar el bien, y humilla y tortura el alma, por haber pecado..."

Como se ve, hay aquí una enumeración casi completa de los elementos requeridos por parte del hombre para obtener el perdón divino: 1) recuerdo de la obra mala, en cuanto tal; 2) arrepentimiento, ante la presencia de la propia maldad en la conciencia; 3) resolución decidida de cambiar de conducta; 4) compensación satisfactoria de la pena impuesta. El único elemento que falta: la acusación del penitente, se supone y va incluído necesariamente en el concepto de penitencia pública. Si no se conoce el delito, ¿cómo va a imponerse con equidad el merecido y proporcional castigo?

Por consiguiente, cuando Hermas habla de la penitencia por parte del sujeto, acepta el clásico y tradicional sentido que atribuímos nosotros a esa palabra.

b) Carácter del Pastor de Hermas

No hemos de buscar en este libro posiciones dogmáticas, claras y bien definidas, porque "no estamos en presencia de un doctor, sino de un director de almas" (10). Y, como tal, lo que le preocupa no es el dogma, que lo da por conocido, sino el mayor provecho posible de aquellos a quienes se dirige.

Sólo admitiendo este principio general de interpretación, podremos explicar, con relativa facilidad, las aparentes vacilaciones, las distintas posturas que adopta el Pastor ante las diversas clases de pecadores que se le presentan.

---

(10) D'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 102.

Dos tipos de éstos se nos figura tener de continuo presentes ante sus ojos. Al primero pertenecerían los que podríamos llamar pecadores-penitentes "facto", y al segundo los que llamaríamos pecadores-penitentes "in fieri". Aquéllos son los que desgraciadamente han caído ya en el pecado, pero, arrepentidos, se acercan a pedir el perdón; éstos, los que actualmente, al oír su predicación, están en gracia, pero que más tarde sucumbirán en la lucha con sus pasiones.

La posición del teólogo debe forzosamente ser estable, única, siempre la misma; para él no hay más punto de mira que la exactitud inflexible del dogma; por el contrario, al pastor de almas se le ofrecen, a la vez, varios puntos de vista, que no sólo no debe pasar por alto, sino que tiene obligación estricta de atender escrupulosamente y de ordenar sus enseñanzas según lo que ellos exigen.

Tal es el caso de Hermas. Por eso, a los que, golpeando sus pechos, vienen a pedirle misericordia, les acoge con bondad, "porque el Señor se ha compadecido y me ha enviado para que abra a *todos* las puertas de la penitencia... El Señor, en su generosidad, quiere se cumpla la vocación hecha por su Hijo" (11).

Mas he ahí que, cuando está dispensando tan favorable acogida a esos viejos cristianos caídos, surge en el pensamiento de Hermas el recuerdo de los neófitos a quienes se había dicho, según la interpretación de D'Alés, "que no existe otra penitencia que la del bautismo, en la cual recibimos el perdón de todos nuestros pecados anteriores", y tiembla ante la terrible responsabilidad que contraería si con sus palabras prometedoras de perdón fuese piedra de escándalo para éstos y otros cristianos que hasta el presente hubiesen tenido a raya sus pasiones, por un tanto por ciento considerable de temor a la justicia divina, y que ahora, ante el señuelo de la facilidad del perdón, se prometiesen una vida más libre, sin grandes esfuerzos por huir del pecado, ya que al caído quedaba siempre abierta la puerta de la penitencia (12).

El problema, como se ve, es en extremo delicado y espinoso. Hermas, consciente de su responsabilidad, vacila por un momento y casi llega a desdecirse, hasta que encuentra el que, a su parecer, es el mejor medio de evadir la dificultad, sin revocar su lla-

(11) Sim. VIII, 11, 1.

(12) D'ALÉS, *L'édit de Calliste*, p. 71 ss.; LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 352; Mand. IV, 3, 1.

mandato e invitación a la penitencia. "Ya que todo lo preguntas diligentemente, también te aclararé esto, *sin dar* con ello *ocasión* a aquellos que han de creer, o que ahora acaban de abrazar la fe. Porque a éstos no se les concede penitencia respecto a pecados futuros, sino sólo remisión de los pasados" (13).

El temor a escandalizar, el empeño de "non dans occasionem", debe tenerse muy en cuenta. Ello nos dará la clave de muchas expresiones rigoristas, de muchas indecisiones que se advierten en el lenguaje de Hermas y aun de algunos aparentes contrasentidos. El *pastor* debe atender a que los pastos ofrecidos a sus ovejas no les sean perjudiciales, antes proporcionados al estado actual en que se encuentran al recibir su mensaje.

c) Tesis penitencial de Hermas

"Ve y di a todos que hagan penitencia y vivirán, porque el Señor, por su misericordia, me envió para que *ofrezca*—dé—a *todos el perdón*" (14). Mensaje universal, sin restricciones de ningún género, como fundado en la voluntad divina, porque "el que creó este árbol *quiere que vivan todos* aquellos que de él han recibido ramos" (15). Ahí estriba, por parte de Dios, el fundamento de la penitencia predicada por Hermas: en su infinita misericordia. "Puesto que, siendo el Señor muy misericordioso, se compadeció de sus creaturas y *estableció* esta misericordia..." (16).

El imán que atrae y, hasta cierto punto, diríamos que provoca la misericordia de Dios hacia el hombre es la fragilidad de éste y la astucia del demonio en proponerle la tentación. "Porque, como el Señor conoce los corazones y lo sabe todo, ve la flaqueza de los hombres y la astucia del diablo, que pretende perjudicar a los siervos de Dios..." (17).

De estos principios permanentes y que aumentan de valor en razón directa con las caídas del hombre, se deduce lógicamente que la predicación de Hermas, ni es ocasional—me refiero al fondo doctrinal—, ni es restringida, por lo que atañe a la extensión

(13) Mand. IV, 3, 3.
(14) Sim. VIII, 11, 1, ss.
(15) Sim. VIII, 2, 9.
(16) Mand. IV, 3, 5.
(17) Mand. IV, 3, 4.

y número de veces que el cristiano puede aprovecharse de ella. Esta idea aparece, acaso, con más claridad en expresiones negativas, como la siguiente: "Todos los que *no hacen penitencia*, sino *que permanecen* en sus maldades, morirán" (18).

Pasando por alto otros varios pasajes en que poco más o menos se repite lo mismo, quiero recoger una frase que encierra un matiz particular: "Los que no hicieron penitencia sino que permanecieron en los placeres, están próximos a la muerte —a éstos les está cerca la muerte—" (19). En este pasaje, según el texto griego, la falta de penitencia y la perseverancia en el mal se anuncian en presente, no en pasado.

Ahora bien: de estos impenitentes actuales no afirma Hermas que hayan muerto, sino sólo que están próximos a la muerte eterna. Lo cual nos da a entender que, según Hermas, no hay que desesperar de la salvación de nadie, mientras viva; o, en otros términos, que el plazo para acogerse a la penitencia no reconoce otro límite más que el de la muerte.

En conclusión—y así, negativamente, pudiera enunciarse la tesis de Hermas sobre este particular—, para condenarse no basta con haber pecado, porque al que peca, si se arrepiente, Dios, por su misericordia, le perdona; se necesita perseverar en el pecado hasta el fin. Es decir, que el pecador, para entrar de nuevo en la Iglesia y participar de sus bienes, tiene siempre abierta la entrada, por la penitencia. De esta forma resulta perfectamente clara aquella frase de la Semejanza X: "Los que le desprecian y no observan sus mandatos, se *entregan a sí mismos a la muerte*" (20). Como si dijera que no es Dios, que son los mismos pecadores, por obstinarse en dejarse llevar de los propios apetitos, quienes firman contra sí la sentencia condenatoria. La muerte eterna es propiamente una adquisición del pecador. "Pero si permanecieren—en sus pecados—y no hicieren penitencia, adquieren para sí la muerte" (21).

Por consiguiente, la penitencia que predica Hermas tiene una sola condición previa y una sola limitación: la conversión sincera del que ha pecado. Dios dispuesto está a perdonar; pero exige el corazón contrito.

---

(18) Sim. VIII, 7, 3.
(19) Sim. VIII, 9, 4.
(20) Sim. X, 2, 4.
(21) Sim. VI, 5, 7.

Estos principios que acabamos de indicar, nos dan la clave para explicar un buen número de frases que, consideradas aisladamente, parecen encerrar ciertos resabios de rigorismo, y nos dispensan también de hacer un inventario minucioso de lo mucho que escribió Hermas sobre este problema, que tanto le atormentaba.

Dando, pues, de lado a lo que dice acerca de los pecadores ordinarios, vamos a estudiar someramente los puntos siguientes, que son los que encierran mayor dificultad: I. Universalidad de su mensaje. — II. Reiteración de la penitencia.

2. Naturaleza del mensaje de Hermas

I. — *El llamamiento universal al perdón*

Es indudable y admitido por todos los comentaristas de Hermas que el llamamiento a la penitencia y el correlativo ofrecimiento del perdón divino constituye uno de los principios fundamentales de su obra. No están, por el contrario, así de acuerdo al tratar de determinar la amplitud de este llamamiento.

Por lo que a los pecados de la vida pasada se refiere, que es de lo que ahora directamente tratamos, aunque no faltan algunas discrepancias (22), la opinión más común entre los autores se inclina a admitir que se trata de un ofrecimiento de carácter general, sin exclusión de ninguna clase de pecadores ni de pecados.

"Desde luego—afirma Tixeront—, Hermas concede la penitencia, es decir, la posibilidad de perdón a todas las categorías de pecadores, a condición de que se conviertan sinceramente" (23).

Batiffol, acorde en afirmar el "principio del derecho al perdón a favor del cristiano caído", no parece, sin embargo, estar muy firme en esta convicción, porque a renglón seguido añade: "Hermas no excluye a los apóstatas, pero distingue dos clases de apostasía y concede la facultad de convertirse a los cristianos que han renegado del Señor, con tal que no lo hayan hecho de corazón" (24).

Tan evidente es la universalidad del mensaje de Hermas, que

(22) E. Amann, *DTC*, XII, 763. Como principal argumento en que se funda, cita Sim. IX, 19, 1.

(23) *Histoire des dogmes*, I, 152.

(24) *Revue biblique*, 1901, X, 348 y 350.

Vacandard ve en él el grito de rebeldía del pueblo contra la rigidez de la disciplina vigente. "Es cierto que el Pastor preconizaba el perdón, aun a favor de los adúlteros; pero su teoría partía del pueblo y no representa el pensamiento de la autoridad eclesiástica; parece más bien que intentaba una reacción contra la disciplina existente en Roma" (25).

Prescindiendo de la interpretación de Vacandard, en cuya crítica no es mi intención detenerme, recojamos el hecho que él da por incontrovertible: el ofrecimiento de perdón para todos, y veamos cómo, efectivamente, de las palabras de Hermas se puede deducir esta conclusión. Y, puesto que, respecto a los pecadores de tipo ordinario, no hay dificultad ninguna, limitaré la cuestión a dos clases de pecadores, que pudiéramos llamar insignes: los apóstatas y los adúlteros, con los cuales, como es natural se usaba de mayor rigor en la Iglesia primitiva.

a) Los apóstatas

Hay un pasaje en el mandato VIII que, aunque indirecto, acaso sea tan importante y expresivo como cualquiera otra cita que pudiéramos alegar. Explana allí Hermas este doble pensamiento: cómo el siervo de Cristo debe abstenerse de toda obra mala y pecaminosa, porque contamina el corazón del hombre; y, por el contrario, cómo debe ejercitarse positivamente en la virtud, practicando aquello que sea bueno y agradable a los ojos del Señor.

He aquí cómo desarrolla este segundo elemento positivo: "Mira lo que no debes evitar, sino hacer." Sigue una larga enumeración de obras recomendables al cristiano, y entre ellas, la siguiente: "...a los apóstatas—*lapsos a fide*—no los apartes de ti, antes procura convertirlos y hacerles prudentes..." (26). Como se ve, tan lejos está Hermas de cerrar las puertas del perdón al apóstata, que afirma expresamente ser obra de virtud, recomendable a todos los cristianos, el moverle a penitencia.

Hay en la visión II un testimonio muy singular a este propósito. "Dirás a Máximo—escribe Hermas—: He aquí que viene la tribulación; si te parece, vuelve a negar" (27). Se trata, claro

(25) *RCF*, L, 128.
(26) Mand. VIII, 7 ss.
(27) Vis. II, 3, 4.

está, en este pasaje de un cristiano que, después de haber renegado públicamente de su fe, había vuelto a ser recibido en la Iglesia.

Acaso su conducta no fuese lo esmerada que, con derecho, podía exigírsele: de ahí la intimación que se le hace; pero lo que nosotros pretendemos demostrar está perfectamente claro: un prevaricador, un renegado público, públicamente readmitido en el seno de la Iglesia.

Los propios hijos de Hermas, delatores de sus padres, podrán alcanzar el perdón de todos sus pecados, que, por cierto, no debían de ser pocos ni pequeños, con tal de que se arrepientan sinceramente. Aunque, al hablar de los pecados de sus hijos, no haga mención expresa del de apostasía, quienes llegan al abismo de la máxima degradación, cual es la acusación de los propios padres ante sus perseguidores y precisamente en materia de fe, tienen que haber pasado previamente por las simas de todas las negaciones. Antes que delatar hay que renunciar a la fe que se profesa. Y estos desórdenes y pecados de los hijos de Hermas eran por otra parte, públicos y conocidos entre los fieles. Ello no obstante, también a ellos se les ofrece el perdón, condicionado únicamente a un acto de su voluntad: que quieran arrepentirse sinceramente (28).

Hay, sin embargo, dos pasajes que ofrecen una dificultad seria contra nuestra opinión y constituyen el fundamento más firme de la sentencia contraria.

Helos aquí: "Aquellos, cuyas varas aparecen secas y roídas por la polilla, son los apóstatas y traidores a la Iglesia y los que con sus pecados blasfemaron contra el Señor y se avergonzaron del nombre del Señor, invocado sobre ellos. Éstos perecieron eternamente para Dios" (29). "Los que creyeron del primer monte negro son los apóstatas y blasfemos y delatores de los siervos de Dios. Para éstos no hay penitencia, sino muerte..." (30).

Los dos textos aducidos son bien categóricos, como se ve: "Han perecido perpetuamente para Dios." "No hay posibilidad de penitencia." Creemos, sin embargo, que no se trata aquí sino de una de tantas frases externamente absolutas, pero, en realidad, condicionales. No hay salvación para ellos si no se convier-

(28) Vis. II, 2, 2 ss.
(29) Sim. VIII, 6, 4.
(30) Sim. IX, 19, 1.

ten; o, si se prefiere, una frase absoluta *a posteriori*. "Con todo, allí se consigna el resultado de una experiencia, más bien que el enunciado de un principio" (31). Es decir, que la triste realidad demostraba que esta clase de apóstatas no se convertía; no porque la Iglesia les cerrara sus puertas, sino por su perversa disposición, por no querer humillarse y arrepentirse.

Las razones para esta interpretación las encontramos en pasajes similares. En la visión VIII se lee: "Cojamos las varas de todos—los que, por sus pecados, quedaron fuera de la Iglesia—y plantémoslas, por si algunas pueden vivir todavía..." "...Iba el Pastor cogiendo las varas y las plantaba por orden y, en plantándolas, las regaba tan abundantemente, que quedaban anegadas por el agua..." (32). En estas ramas secas de sauce están representados todos los pecadores que, después de haber sido injertados en Cristo y vivificados con su savia, se desgajaron de ese árbol divino, por ir tras la satisfacción de sus concupiscencias.

Ahora bien; de todos ellos se hace cargo el ángel, con el fin de procurar hacerlos revivir, por cuantos medios estén a su alcance. Muchos de ellos, a pesar de los cuidados especiales de que son objeto, perseverarán estériles y separados de la comunión con los fieles; pero ¿a quién ha de atribuirse ese resultado, esa impenitencia? Indudablemente, a la contumacia de su voluntad. No a Dios, ni a su Iglesia, cuya jerarquía representa el ángel, según lo que anteriormente se ha dicho, ya que Dios y su Iglesia hacen todo lo posible por hacer reverdecer esas ramas secas.

Subrayamos que el ángel, de todas las ramas secas, sin excepción, se cuida y que a todas les presta los auxilios convenientes para su recuperación. No se excluyen de estas atenciones ni apóstatas, ni adúlteros. Los que quieran podrán entrar por esta puerta, que se abre para todos.

Por otra parte, que se trata de la reconciliación eclesiástica, parece bastante probable, ya que lo que Hermas pretende describir en todos estos cuadros simbólicos es la conformación del pueblo cristiano, la constitución de la Iglesia y la especificación de los materiales que la integran, y que podríamos denominar de primera y de segunda mano.

---

(31) TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, 153.
(32) Sim. VIII, 2, 6 ss.

Lo mismo habría que decir respecto a la Visión III y la Semejanza IX, donde las piedras rechazadas de momento, quedan encomendadas al ángel, para que él mire de hacer que se amolden a la construcción de la torre.

Por lo demás, ¿a qué clase de apóstatas se refiere Hermas cuando lanza sobre ellos esa sentencia inapelable de muerte? Sin duda, de ser algunos, serán, en primer término, los apóstatas formales, los que a ciencia y conciencia reniegan de su fe.

Pues bien; oigamos lo que sobre éstos dice: "Para éstos, pues, hay penitencia, si es que no negaron de corazón; pero si alguno lo hizo de corazón, *no sé si podrá vivir*. Y esto no lo digo para que, si alguno en nuestros días apostata, se le otorgue el perdón, puesto que es imposible que ése se salve..." (33). Hay en las palabras anteriores una duda, que, a mi juicio, vale tanto como la más categórica de las afirmaciones. Y porque es así y porque así lo entendió el mismo Hermas, y comprendió al instante el peligro que supondría para los débiles el encontrarse con ese portillo abierto, acude a cerrarlo inmediatamente con la salvedad temporal que le dicta su celo por las almas.

Sólo por ese temor a escandalizar, de que hablé en las advertencias generales, por atajar el mal que posiblemente se seguiría de sus últimas palabras, inmediatamente añade la cortapisa, la limitación: "Sólo me refiero a los pecados cometidos anteriormente, porque en adelante..." Lo cual nos revela, de una manera, que no admite lugar a dudas, el significado categórico de aquella frase, externamente dudosa: "...no sé si podrá vivir", ya que a todo lo anterior se refiere la frase siguiente, que acabamos de comentar.

De lo dicho se colige con bastante claridad que, según Hermas, el pecado de apostasía, por circunstancias agravantes que revista, no es irremisible, a pesar de las expresiones que pudieran alegarse para probar lo contrario, ya que tales expresiones, o se explican en el sentido que acabamos de indicar, o en este otro.

Hermas concibe, en el camino de la depravación, del alejamiento de la Iglesia, y en el inverso, el de la penitencia, el de la reincorporación, dos escalones, dos abismos. En el segundo, el más alejado de la vida espiritual, coloca a los que han perdido

(33) Sim. IX, 26, 5.

plenamente la fe: los apóstatas de corazón. Éstos, cuanto está de su parte, viven en un estado de absoluta independencia de Dios, han roto formalmente todas sus relaciones con el Redentor y no quieren tener parte alguna con Él. No sólo están muertos, sino que positivamente han cortado todo contacto con el Autor de la vida. Para que estos pecadores se reintegren, por la penitencia, al seno de la Iglesia, es necesario que vuelvan sus ojos a Dios, es necesario que se quieran poner de nuevo en contacto con la fuente de la gracia, que restauren el puente de comunicación que voluntariamente ellos volaron y que pasen por él para reunirse al grupo de los que, creyendo en Dios, golpean arrepentidos sus pechos en demanda de perdón para sus desmanes.

Mientras no den ese paso, bien puede decir Hermas que "de éstos huyó la vida"; pero, una vez dado, tendrán el mismo trato que los demás penitentes.

En confirmación de este modo de interpretar, yo aduciría un pasaje de la semejanza VI, donde se dice: "Escucha: las ovejas que acabas de ver alegres y gozosas representan a los que se han apartado de Dios para siempre y se entregaron a las concupiscencias de este siglo. Para éstos no hay penitencia saludable, porque multiplicaron sus pecados y blasfemaron el nombre de Dios. *Talium igitur mors est.*" Por el contrario, a continuación añade: "Las que viste que no estaban llenas de gozo, sino que pacían—cansadas—en un solo lugar, representan a aquellos que se entregaron también ciertamente a las delicias y placeres, pero no blasfemaron contra el Señor... Para éstos hay esperanza de penitencia saludable" (34).

Se nos presentan aquí dos grupos de pecadores, reos de graves delitos, pero cuya suerte final es tan distinta como la vida y la muerte. Ahora bien; ¿por qué esa distinción tan radical? ¿Qué significa y qué pecado encierra ese "blasfemar el nombre del Señor"?

Si atendemos a la descripción que de esos dos grupos de pecadores hace Hermas en la página anterior, observaremos que la única diferencia que entre ellos existe es que los unos están tristes y cabizbajos, mientras los otros llenos de alegría en sus placeres.

Nada de pecados distintos, nada de blasfemias, propiamente

(34) Sim. VI, 2, 3 ss.

tales, contra el Señor. Lo que sí se advierte es esa apostasía de orden práctico, ese olvidarse de Dios, entregándose de tal manera a los goces de la tierra, que ni un momento tienen para volver sobre sí, para levantar sus ojos al Creador. Por eso, porque, en el aturdimiento y precipitación de su vida, no se detienen un instante siquiera a pensar en el desastre final a que les conducirá la ruta emprendida, "talium est mors". Su pecado de blasfemia no es un pecado formal, específico, sino el material de una vida que prácticamente prescinde de Dios.

De ahí que, antes de poder pensar en el perdón divino, deban sentir el hastío y el remordimiento de su conducta, tienen que mirar arriba, reanudar la unión quebrada. Entre tanto, están muertos; entre tanto, no hay posibilidad de perdón.

Esta es la interpretación que me parece más conforme al sentir de Hermas y que puede servir también para explicar muchos pasajes oscuros y difíciles.

b) Los adúlteros.

Por lo que se refiere a los pecados de adulterio, hay un testimonio que no deja lugar a duda. Se propone Hermas esta cuestión: Si en un matrimonio entre fieles uno de los cónyuges comete adulterio, ¿pecará el inocente por convivir con él?

"Mientras ignora el pecado—contesta—no peca; pero si el marido conoce el pecado de su mujer, y ella, lejos de arrepentirse, persevera en su maldad, conviviendo con ella, se hace participante y reo de su adulterio. Entonces, ¿qué le queda al marido, si la mujer se obstina en su liviandad? Sepárese de ella, pero guarde castidad, porque si, repudiada su mujer, se une con otra, también él comete adulterio. Y si la mujer, después de repudiada, hace penitencia y quiere volver a unirse con su marido, ¿habrá que rechazarla? De ninguna manera. *El hombre que no la recibiese cometería un gran pecado. Se ha de recibir al que peca, si hace penitencia*" (35).

No sólo es posible el perdón del pecado de adulterio, por graves que sean las circunstancias que le rodeen, sino que, con el perdón, la Iglesia le devuelve la plenitud de sus derechos conyugales.

---

(35) Mand. IV, 1, 4 ss.

Notemos, sin embargo, una vez más, el miedo de Hermas a ser motivo de escándalo para los que oigan su mensaje. Por eso añade: "Yo, pues, no doy ocasión para que se realice este acto, sino para que no siga pecando el que pecó. Por lo que hace al pecado anterior, hay quien puede curarlo..." (36).

En suma: En la doctrina penitencial de Hermas, en cuanto se refiere a los pecados de la vida anterior, hay que distinguir dos elementos esenciales: Dios ofendido y el hombre pecador. Los dos tienen que concurrir a la remoción del pecado.

El primero, Dios, está siempre dispuesto a perdonar, por su misericordia, que le induce a olvidar las injurias recibidas de aquel que confiesa, humilde y arrepentido, sus pecados (37). Este principio es de carácter general. Aquí no se distinguen clases de pecados ni de pecadores. La misericordia de Dios está siempre inclinada hacia el hombre, para recoger los sollozos de su arrepentimiento y otorgar inmediatamente el perdón.

No depende, por tanto, de Dios, sino del elemento humano la posibilidad de acogerse a la penitencia. Al hombre pecador se le exigen ciertas condiciones previas y un acto de arrepentimiento sincero y profundo. Muchos, de entre los apóstatas sobre todo, no se sienten con valor, no se deciden a mirar hacia arriba, reconocer sus yerros y cambiar de dirección—como lo confirma la experiencia de todos los días—; de ahí que para ellos no haya siquiera posibilidad de salvación. No es Dios, ni su Iglesia, es la perversa disposición de su espíritu quien les cierra las puertas del perdón y de la vida eterna.

II. — *Reiteración de la penitencia*

Llegamos al punto culminante y más debatido de la doctrina de Hermas. Aquí debe atenderse, más que a la materialidad de las palabras, a los principios generales que se desprenden claramente del conjunto de la obra. Si olvidamos estos principios, será punto menos que imposible sostener, contra la común opinión de los autores, que Hermas admita la posibilidad de la reiteración de la penitencia.

La inmensa mayoría de los críticos modernos suscribiría, por

(36) Mand. IV, 1, 11.
(37) Sim. IX, 23, 4.

lo que respecta al punto que empezamos a desarrollar, las siguientes palabras de d'Alés: "Sin duda, hay una medida legislativa, una sola, que, con toda probabilidad, se puede atribuir al siglo segundo: *es la que prohibe reiterar la penitencia pública... Hermas es*, para nosotros, *el primer testigo de esta medida*, cuyo origen eclesiástico es indudable, ya que no tiene ningún fundamento en la Escritura" (38).

Ya en su tiempo, San Roberto Belarmino, al hablar de Hermas, insistía en esta misma tacha: "Contiene, sin embargo, algunas falsedades, como lo que dice sobre la unicidad de la penitencia..." (39).

Volvamos, pues, brevemente sobre los principios anteriormente indicados. Ellos serán, sin duda, los que más luz arrojen sobre la cuestión presente y los que, con toda justicia y certeza, pueden decidir la cuestión, aun en contra de expresiones claras y terminantes, ya que constituyen el fondo doctrinal, las premisas lógicas del discurso de Hermas, quien, si en las consecuencias se contradice, no lo hace por ignorancia u olvido, sino por su carácter de pastor de las almas.

De esos principios, los que más nos interesan ahora son los siguientes:

1. *El temor a escandalizar*, que tantas veces hemos subrayado en el transcurso de las líneas precedentes y que, como hemos visto, es causa de muchas vacilaciones y aparentes contradicciones.

2. *La falta de condiciones requeridas, por parte del pecador* que se obstina en sus pecados. "Los pecadores serán abrasados, porque *pecaron* y *no hicieron penitencia*" (40). El castigo, como se ve, no va anejo infaliblemente al pecado—y no se distinguen clases de pecados—, sino a la impenitencia. Esta misma idea la encontramos repetidas veces en el Pastor, y así, por ejemplo, en la Semejanza VIII se hace hincapié en la impenitencia y la permanencia en el mal como elementos decisivos para la condenación: "Todos los que no hacen penitencia, antes permanecen en sus maldades, morirán sin remedio" (41).

3. *La misericordia del Señor, como base y fuente de donde*

(38) *Recherches de Science religieuse*, 1913, IV, p. 221.
(39) J. Fevre, *Opera omnia. De scriptoribus ecclesiasticis*, XII, 356.
(40) Sim. IV, 4.
(41) Sim. VIII, 7, 3.

fluye al perdón (42), *y la debilidad humana, combatida rabiosamente por el demonio, como paliativo de la culpa y determinante de la caridad y compasión divina* hacia el hombre (43), constituyen el fundamento en que Hermas hace descansar su llamamiento a la penitencia. Ahora bien; el mayor placer de Dios consiste precisamente en olvidar las injurias recibidas, a condición de que sean lavadas con lágrimas de arrepentimiento (44), y la debilidad humana, lejos de disminuir, aumenta con las caídas, y con ellas aumenta asimismo la astuta osadía del demonio. Por consiguiente, este principio es, en sí, universalísimo y no hay razón alguna que nos obligue a limitar su extensión, ya que el propio Hermas, al enunciarlo, no lo hace tampoco.

A la luz de estos principios, analizaremos algunas expresiones en que, veladamente, es verdad, se insinúa la posibilidad de la reiteración de la penitencia.

En la última Semejanza dice el ángel a Hermas: "Tú anuncia las palabras restantes, para que también los demás que hicieron penitencia y *los que la han de hacer*..." (45). Aquí se enuncia un hecho posible, sin que se le someta a ninguna circunstancia de carácter restrictivo. Sobre las veces y condiciones con que ha de presentarse el cristiano para poder acogerse a esta tabla de salvación, que le depara la Providencia divina, nada en concreto se dice.

Algo más explícito es el pasaje siguiente: "Los que andan con vacilaciones y hacen frecuentemente penitencia..." (46). Empero aquí hay dos elementos, cuyo significado exacto no podemos con certeza determinar: en qué consistan esas vacilaciones y de qué penitencia se trate.

a) ¿Esas vacilaciones constituían pecado mortal? Así lo creemos, ateniéndonos al contexto consiguiente y suponiendo los actos que allí enumera como una aclaración del contenido de la palabra "dubii", puesto que "el consultar los adivinos, como los gentiles, es pecado contra la fe, y gran pecado, que convierte al creyente en siervo de los ídolos.

b) ¿De qué penitencia se trata? Diversos pasajes que se

(42) Sim. VIII, 11, 1, etc.
(43) Mand. IV, 3.
(44) Sim. IX, 23, 4.
(45) Sim. X, 2, 2.
(46) Mand. XI, 4.

encuentran en el transcurso de la obra de Hermas nos permiten afirmar que, en su terminología, el verbo griego aquí empleado, traducido al latín por "agere, facere, o habere poenitentiam", importa, de ley ordinaria, al menos el perdón divino, o, por mejor decir, es una disposición tal del hombre a la que infaliblemente corresponde la remisión del pecado y, si alguna vez no es así, como ocurre en el mandato IV (47), donde se distingue perfectamente entre la penitencia del hombre y el perdón divino, que, aunque no se niega en absoluto, tampoco se da por descontado, el mismo Hermas hace resaltar expresamente la contraposición.

Por consiguiente, y supuesta la aclaración que acabamos de hacer, nos encontramos con un testimonio en que, sin violentar lo más mínimo la fuerza de las palabras, *probablemente se afirma* la posibilidad de la reiteración de la penitencia saludable.

En el texto citado anteriormente, en que habla Hermas del adulterio, después de afirmar el derecho al perdón del cónyuge infiel, añade: "Ha de ser recibido el que pecó, si hace penitencia, *pero no muchas veces*, porque para los siervos de Dios hay una sola penitencia" (48).

"No muchas veces." Estamos ante una de esas situaciones críticas y, a mi juicio, muy características del autor del Pastor. Buen conocedor del dogma, sienta la doctrina del perdón, que puede obtenerse repetidas veces—y notamos que se trata de un pecado extraordinario, en el que se lesionan derechos muy sagrados—, pero en este momento reflexiona sobre su carácter de Pastor, de guía práctico, y, porque no quiere borrar su afirmación doctrinal, prefiere incurrir en una flagrante contradicción, a trueque de evitar así el escándalo de los pusilánimes, porque el que niega la posibilidad de acogerse a la penitencia muchas veces, "saepe", no excluye, antes supone, la posibilidad de hacerlo más de una vez, y, por consiguiente, la advertencia última no es una conclusión o explicación lógica, sino una adición circunstancial, sin verdadero valor objetivo en la mente de Hermas. Habla así llevado de su buen deseo de hacer bien a todos.

Esta misma indecisión, a través de la cual se trasluce el principio de posibilidad de reiteración de la penitencia, se advierte un poco más abajo, donde escribe Hermas: "Te advierto que, si

(47) Mand. IV, 3, 6.
(48) Mand. IV, 1, 8.

alguno sucumbe, ante las tentaciones del demonio, después de aquella grande y santa vocación, tiene una penitencia; pero si vuelve a caer y hacer penitencia, no le aprovecha al hombre, porque difícilmente vivirá" (49). Supuesto que esta gran vocación sea el llamamiento a la fe y al bautismo (50), toda la dificultad se limita a la interpretación del adverbio "difficile".

Sobre él escribe Rauschen: "Sin duda alguna, la palabra griega correspondiente tiene aquí el sentido de plena negación, como en otros pasajes" (51). En confirmación de su escrito, cita dos pasajes, uno del Mandato IX y otro de la Semejanza IX (52). El comentario de d'Alés a estas pruebas aducidas por Rauschen suple ventajosamente el nuestro: "Estos dos pasajes—escribe—dicen precisamente lo mismo que el del mandato IV, 3, 6, y casi con las mismas palabras; por lo tanto, a no ser que pretendamos probar ídem per ídem, hemos de confesar que no sirven para solucionar la cuestión... Quedan los otros ejemplos que no recoge Rauschen, sin duda porque destruyen su tesis..." (53). Con estos ejemplos, que señala d'Alés, pone de manifiesto que el adverbio que estudiamos incluye, sí, el concepto de gran dificultad, pero no el de absoluta imposibilidad.

Por consiguiente, podremos, con todo derecho, retener este mismo sentido en el texto que comentamos. Ni vale decir que la frase anterior "...no le aprovecha al hombre" determina de modo indiscutible el significado de esta palabra, porque, aun admitida como única posible la traducción de Funk, que es la comúnmente admitida entre los latinos, puede razonablemente sostenerse que no es la última frase absoluta la modificada por la anterior, sino todo lo contrario. Y esto lo sostenemos fundados en que la última palabra es, o suele ser, la definitiva, a menos que medie algún principio que nos fuerce a admitir otra explicación, y aquí precisamente esos principios generales apoyan nuestra interpretación.

Por otra parte, la construcción gramatical y el estudio etimológico de la frase griega creo podría admitir, sin gran violen-

(49) Mand. IV, 3, 6.
(50) D.Alés, *DAFC*, III, 1767.
(51) *L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siécles de l'Église*, IV, 140.
(52) Mand. IX, 6; Sim. IX, 23, 3.
(53) *L'édit de Calliste*, p. 81, nota.

cia, esta traducción: "Pero el volver a caer le sería grandemente perjudicial, aunque hiciera penitencia, porque difícilmente se salvará", en cuya traducción se reflejaría más perfectamente el pensamiento de Hermas, disimulado por los principios tantas veces aludidos.

Conclusión. — Como resumen de lo indicado sobre la cuestión presente, recogeré unas palabras del P. d'Alés: "A aquellos —dice—que, después de una primera reconciliación, volvían a caer, no se ve claro qué es lo que se les ofrece; pero indudablemente no se les abandonaba a la desesperación. Porque, por grande que sea la severidad del Pastor con los "vacilantes", si algo aparece claro en este libro, es que todo aquel que quiera hacer penitencia, puede volver a la amistad con Dios" (54).

Esta conclusión se desprende firme y claramente de los principios fundamentales descubiertos en la obra de Hermas, pero no de los textos aducidos, u otros que pudieran aducirse. Los textos, sin la luz que proyectan aquéllos, podrían ser, en todo caso, ráfagas luminosas, que tal vez nos ofuscasen y desviasen de la recta interpretación del pensamiento de Hermas.

Para terminar, podríamos hacer un breve historial de la acogida dispensada por sus contemporáneos y los siguientes siglos, hasta nuestros días, a la obra de Hermas, particularmente en lo que se refiere a la penitencia, y comprobaríamos así fácilmente la verdad de la afirmación del P. d'Alés, según el cual, "el siglo II no nos ha legado documento alguno más considerable para la historia de la Penitencia que el Pastor de Hermas" (55).

Con decir que algunos Santos Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos lo colocan entre los libros inspirados y que, cuando menos, su lectura era muy recomendada por todos para la edificación de los fieles, está hecho su mejor elogio.

En particular, no puedo menos de alegar el testimonio de aquel gran Tertuliano, orador que sabía inyectar en sus escritos el fuego y brillantez del sol ardiente de los desiertos africanos, en su doble etapa de gloria y de ignominia. Sus palabras, a la vez que constituyen un magnífico elogio del Pastor y son exponente de su prestigio y popularidad, arrojan nueva luz sobre el pensamiento de Hermas, en la cuestión de la penitencia.

(54) *L'édit de Calliste*, p. 113.
(55) *L'édit de Calliste*, p. 52.

En su libro *De oratione* llega Tertuliano a calificar el Pastor de "Scriptura fere" y trata de compaginar las propias enseñanzas con las del Pastor, señal evidente del respeto y veneración que hacia este libro sentía (56). Es de advertir que entonces era cuando Tertuliano hablaba así acerca de la penitencia: "No ha de caer en la desesperación el que por segunda vez se hiciere "deudor de la penitencia": temamos, sí, y entristezcámonos por volver a pecar; pero no temamos arrepentirnos una vez más: temamos caer de nuevo, pero no ser de nuevo libertados. Que nadie se avergüence: a nueva enfermedad, nuevo remedio. Te harás grato a Dios si no rehuyes lo que te ofrece. Le has ofendido, pero puedes volver a reconciliarte con Él" (57).

Oigámosle, en cambio, después de su lastimosa caída en la secta de Montano: "¿A qué pararse en barras?—escribe—. Sigue adelante, si quieres, si puedes, ya que tan seguro y firme te crees. Porque, si sientes las exigencias de la carne..., Dios es bueno..., te abrirá sus brazos por medio de una segunda penitencia; volverás a ser cristiano, después de haber sido adúltero... Eso me dices tú, buenísimo intérprete de Dios... Pero estaría de acuerdo contigo si la *"Escritura" del Pastor, la única que trata benignamente a los adúlteros—quae sola moechos amat—, hubiera merecido ser inspirada, si no fuese rechazada por todas las iglesias, incluso la vuestra, como falsa y apócrifa;* que, porque ella misma es adúltera, se ha constituído en protectora y abogada de los suyos" (58).

De este modo desahogaba su rencor sectario el que en otro tiempo había sido formidable defensor de la fe católica; pero de sus palabras se deriva un triple elogio a favor de Hermas, por la ortodoxia de su doctrina, la universalidad del perdón que anuncia y la celebridad y autoridad de su nombre, que mereció ser el blanco de las invectivas de los herejes, mientras gozaba de todos los favores y privilegios por parte de la Iglesia.

El sauce extiende sus ramas sobre toda la tierra; la torre edificada sobre las aguas, sube llena de majestad y gracia; las ovejas corren al abrigo del pastor; pero se secan las ramas del sauce y se resquebrajan las piedras de la torre y se cansan las ovejas, fatigadas del duro caminar en busca de los pastos abun-

(56) *De oratione.* ML. I, 1.172.
(57) *De paenitentia.* ML. I, 1.241.
(58) *De pudicitia.* ML. II, 1.000.

dantes, y entonces, ante este cuadro de miserias, se rasgan los cielos al conjuro mágico de la voz de Hermas, y brilla espléndida y acogedora la infinita misericordia del Señor, que se acerca a sus creaturas para levantarlas y sostenerlas en su ascensión por la cuesta del cumplimiento de los deberes evangélicos.

CÁSTOR ALBERTE NIEVES
Presbítero

Osera (Orense), 24-XII-1941.

M. I. SR. D. ÁNGEL MUNÁRRIZ

Un apologista solsonense

D. Antonio Comellas y Cluet

UN APOLOGISTA SOLSONENSE

D. ANTONIO COMELLAS Y CLUET

Al pie de los Pirineos, bajo las fantásticas rocas de Queralt, en suave declive sobre el Llobregat, se asienta, risueña y atractiva, la fabril ciudad de Berga, cuna de sabios y de artistas. En la gran plaza dedicada al artista del pincel Antonio Viladomat, se levantó en 1890 una columna coronada por el marmóreo busto de un sabio sacerdote bergadán. La inscripción, redactada por el obispo de Vich, Dr. Morgades, a la sazón A. A. de Solsona, descubre su nombre y sus méritos insignes: "Al sacerdote Antonio Comellas y Cluet, varón ilustre por su modestia y las demás virtudes, filósofo insigne, doctísimo en las ciencias y en las lenguas, autor esclarecido de la obra *Introducción a la Filosofía*, poco conocido de los hombres a causa de su humildad; digno, empero, de alabanza y de la gloria de los cielos." (Trad. del latín.)

La diócesis de Solsona, gozosa de contar entre los hijos que la ilustran a este sabio filósofo bergadán, había ofrecido en 1887 al Santo Padre, como el más rico presente, un lujoso y artístico estuche conteniendo encuadernada en plata la obra cumbre del preclaro profesor solsonente, *La Introducción a la Filosofía*.

El título de GRAN TEÓLOGO ESPAÑOL EN EL SIGLO XIX hubiera sido un nuevo timbre de gloria que inmortalizara a Comellas y Cluet en la historia de la Teología española. Los *Apuntes teológicos* de sus explicaciones y el celebérrimo discurso inaugural *De Mysterio Sanctissimae Trinitatis Dissertatio*, leído en la apertura del curso académico 1866-67 en el Seminario Conciliar de Solsona, le hubieran hecho acreedor con toda justicia a título tan excelso.

Mas la fama de FILÓSOFO, que nimba de vivo resplandor su ilustre nombre, no necesita nuevos comentarios; y la revolución

con sus robos e incendios, ha frustrado fundadas esperanzas y vehementes deseos de proclamarle profundo TEÓLOGO, al analizar críticamente sus obras teológicas.

Empero la Providencia ha velado por la gloria del humilde y sabio sacerdote, y para dar digna satisfacción a justos anhelos. Pues, si Comellas regentó la cátedra de Teología Dogmática, fué a la vez profesor de Apologética; y si de su ciencia dogmática han desaparecido los escritos, de su ciencia y talento apologético quedan algunas obras, desconocidas o no enjuiciadas suficientemente, de mérito singular.

La corona científica de Comellas y Cluet va a recibir, pues, con este discurso nuevo brillo al engarzar en ella un nuevo título de gloria, el de APOLOGISTA INSIGNE EN EL SIGLO XIX.

I. Labor apologética de Comellas

Apuntes de Apologética. Explicaciones en clase. Inédita.

Prefacio y notas apologéticas de Comellas al opúsculo de Baumstark, *Pensamientos de un protestante sobre la invitación del Papa a la reconciliación con la Iglesia Católica Romana*, traducido del alemán por COMELLAS Y CLUET. Impreso en Barcelona en 1869.

El matrimonio civil, La tolerancia. Las misiones. Apologías menores inéditas.

Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia. Impreso en Barcelona en 1880.

II. Apuntes de Apologética y Notas apologéticas

Apuntes de Apologética es el libro del profesor con personalidad propia e independiente, es el libro del que ha de ser insigne apologista. No se limita Comellas a transcribir o explicar los argumentos concluyentes de otros autores, sino que, dominando la materia, formula con seguridad e independencia sus propias conclusiones.

En la imposibilidad de seguir al profesor de Apologética en todas sus tesis, baste abrir su libro en algunas páginas principales.

De miraculo. En la importantísima cuestión del valor apodíctico de los milagros establece y prueba los cuatro principios

siguientes: Primer principio: el milagro, hecho en confirmación de una doctrina, prueba que ésta es verdadera. — Segundo principio: el don especial de muchos milagros, otorgado a quien enseña una doctrina religiosa, prueba que aquella doctrina es verdadera. — Tercer principio: el milagro que contiene un testimonio a favor de la verdad de alguna doctrina, prueba que ésta es verdadera. — Cuarto principio: el milagro que da medios y fuerzas para difundir o profesar una doctrina, manifiesta que ella es verdadera.

De primatu jurisdictionis. Probada la tesis fundamental, indaga la cuestión del primado romano y establece otras cuatro proposiciones en progresión, que expresan toda su doctrina. Por derecho divino, o al menos por inspiración de Dios, Pedro fué Obispo de Roma. — Por derecho divino, o al menos por inspiración de Dios, Pedro fué Obispo de Roma hasta la muerte. — Por derecho divino son inseparables la Sede Romana y la dignidad del Primado. — El Romano Pontífice obtiene el Primado por derecho divino.

Por consiguiente, en la debatida cuestión de la unión del Primado con la Iglesia Romana sigue Comellas la sentencia afirmativa, que prueba con gran copia de argumentos. Y aunque no es unánime el sentir de los teólogos, esta sentencia es la comúnmente admitida por los autores modernos. PALMIERI (th. 10. *De Romano Pontifice*), FRANZELIN (*De Ecclesia*, 202), MAZZELLA (*De Religione et Ecclesia*, disp. V, art. II), PESCH (*De Ecclesia Christi*, ed. IV, n. 503), WILMERS (*Scholium a la prop. 44. De Christi Ecclesia*) y TANQUEREY (*De Ecclesia*, ed. XV, p. 452).

De divina inspiratione. En este tratado se presenta también Comellas con personalidad propia. Prueba el hecho de la inspiración por autoridad, o sea, por la definición del Concilio tridentino, por la fe de la Iglesia Romana y de la Iglesia Universal. Pero en cuanto al argumento escriturístico, afirma que no puede probarse la inspiración de *todos* los libros sagrados. Rechaza los textos de SAN MATEO, 5, 18: *Donec transeat coelum et terra, iota unum aut unus apex non praeteribit a lege donec omnia fiant;* SAN JUAN, 10, 35: *Non potest solvi Scriptura:* textos que el mismo PESCH aduce después en su celebrada obra *De inspiratione S. Scripturae*, n. 383. Las profecías contenidas en algunos libros, que para probar lo mismo trae SUÁREZ, demuestran, si se quiere, el hecho de la revelación, pero no la inspiración de aque-

llos libros. Finalmente, contra los defensores de la inspiración mitigada y de la inspiración local, sostiene decididamente que la Sagrada Escritura es inmune de todo error, mentira y contradicción, de conformidad con la futura encíclica *Providentissimus*, de León XIII.

De Traditione. La necesidad de la transmisión oral de las verdades reveladas la defiende el sacerdote bergadán con inusitado vigor, y la vuelve a explanar en las notas al opúsculo de BAUMSTARK, estudiándola en el terreno histórico, en el jurídico y en el filosófico.

Las verdades reveladas por Cristo han sido transmitidas oralmente ya en los primeros tiempos del Cristianismo, siendo testigos de ello el santo Evangelio, los Actos de los Apóstoles y los escritos eclesiásticos de los primeros siglos.

Cristo estableció la ley de la transmisión oral de su revelación en su mismo Evangelio, y el hecho histórico es una confirmación de lo mismo.

Las propiedades de la naturaleza humana, la apatía y el influjo de las pasiones, que serían favorecidas con la revelación inmediata, exigen la ley de la transmisión oral, sin que sea suficiente la transmisión inmediata, ni la mediata, por medio de la escritura: afirmaciones que demuestra el profesor detenidamente.

De magisterio Ecclesiae. En cuanto a la autoridad doctrinal de la Iglesia, expone el autor los argumentos tradicionales y nuevamente la prueba en el mismo prefacio al opúsculo de BAUMSTARK, por los errores a que conduce el libre examen, que son el racionalismo y la negación de la divinidad del Sagrado Texto. El protestantismo, con su negación de la autoridad doctrinal de la Iglesia, es padre del racionalismo, hinchiendo de orgullo a la razón humana y destruyendo el fundamento sujetivo de la divinidad de las Santas Escrituras. Así, siendo la razón, única regla de fe, juez supremo del contenido en la Escritura, no querrá sufrir verdades superiores a su alcance, y de negación en negación de los divinos misterios, irá penetrando en el racionalismo. (Así los socinianos.)

La negación de la autoridad doctrinal de la Iglesia trae consigo la ruina del medio por el cual nos consta la divinidad de la Escritura. Esta negación llevará a negar la divinidad del Sagrado Texto. De esta manera se desvanece para el hombre el mundo

de la revelación, quedándole tan sólo el mundo de la naturaleza. (Así, en parte, la Iglesia anglicana.)

Adviértase aquí que, si bien la *inspiración* del Sagrado Texto sólo puede probarse por la autoridad de la Iglesia, Comellas nos habla también de la *divinidad* del mismo Sagrado Texto. Y este término, de sentido más amplio, puede probarse independientemente de la autoridad de la Iglesia.

Prueba después la misma autoridad doctrinal de la Iglesia positivamente por la ley de adquisición y transfusión.

Después de explanar esta doble ley en el orden sensible y espiritual, pasa al orden de la revelación divina. Hecha esta revelación y puesta en el hombre la certeza de la ciencia y de la veracidad de Dios, quédale por adquirir la certeza del hecho mismo de la revelación. La generalidad de los hombres, ya por sus ocupaciones, ya por falta de talento, ya por falta de preparación necesaria, es impotente para averiguar el hecho de la revelación divina. Por eso Dios, generoso con el hombre, ha concedido a la Iglesia católica la certeza de este hecho divino, dotándola con la infalibilidad; y ha querido que la transfundiera a todas las generaciones hasta el fin de los siglos. Y esta Iglesia, para el hombre amante de la verdad, lleva un sello inconfundible. Dios revela al hombre una verdad; la Iglesia declara que Dios ha revelado; el hombre, por la autoridad de la Iglesia, que conoce, por ese sello divino, poseedora de la verdad, queda cierto del hecho de la revelación. Y conocedor, además, de la sabiduría y veracidad divina, sabe con certeza que Dios conoce y revela la misma verdad. De esta suerte se verifica la ley de adquisición por autoridad en el orden de la revelación.

Una sola deficiencia es preciso anotar en el capítulo de la *Revelación cristiana*. Al exponer Comellas los argumentos clásicos para probar la divinidad de la religión cristiana, que repite brillantemente en su *Demostración...*, pág. 32, omite, quizás por no darle valor apodíctico, el testimonio de Cristo. Mas debe advertirse que, si no logra fuerza apodíctica, tiene al menos máxima probabilidad; y con esta fuerza y el hacer más interesantes las obras y palabras de Cristo, no podía faltar este argumento en sus *Apuntes de Apologética*.

III. Las apologías menores

El matrimonio civil. Entre los numerosos manuscritos inéditos del profesor de Apologética, hállanse en su biblioteca tres apologías menores de mérito singular.

Pío IX, en la alocución dirigida a los cardenales el 27 de diciembre de 1852, llamó al matrimonio civil torpe y ruinoso concubinato, y el año 1864 le condenó en las proposiciones 71 y 73 del *Syllabus* inmortal. Era tal la gravedad del caso y tal la propaganda que a su favor hicieran los impíos, que a la pregunta que en 1865 hizo el Papa a los cardenales sobre la materia a tratar en el Concilio Vaticano, señalaron no pocos el matrimonio civil. En España, que era gobernada por la revolución triunfante del 68, *a fin de ponerse al nivel de los pueblos más adelantados,* se elevó a ley el llamado matrimonio civil con carácter obligatorio y único, con efectos civiles; pero se elevó a ley, como dice LAFUENTE en su *Historia Eclesiástica de España* (VI, pág. 273), "sin discusión ni votación, por medio de una farsa innoble y preparada a modo de escamoteo, que constituye una de las páginas más afrentosas del sistema parlamentario en España".

En esta apología se compara el matrimonio civil con el matrimonio pagano, siendo la misma ley pagana más atenta con el matrimonio religioso que la ley española.

Esta ley está en franca oposición con el catolicismo: pues desprecia la virginidad y el celibato; se le funda en el *derecho* de libertad religiosa y en el respeto a los ateos; separa el contrato del sacramento; no reconoce la indisolubilidad del matrimonio católico; finalmente, se introduce con facultad omnímoda legislativa y judicial en los matrimonios.

Se demuestra además que el proyecto está en contra de los mismos principios revolucionarios que reconocían que "España ha sido y es una nación esencialmente católica": "luego—dice el autor—el Gobierno ha de reconocer el matrimonio católico, ya que el Gobierno es el representante de España, esencialmente católica". Referente a la necesidad de ponerse al nivel de las naciones adelantadas, advierte que esas naciones no tienen el matrimonio civil del proyecto. Argumenta además con el artículo 21 de la Constitución, que reconoce la religión católica, y, por consiguiente, ha de reconocer el matrimonio católico. Igual consecuen-

cia saca de la libertad de asociación. En último término habla de la libertad de cultos, que será imposible en los casamientos de dos apóstatas o de dos infieles, de los cuales uno se convierte sin el consentimiento de la otra parte, rehusando, por tanto, el matrimonio religioso; pues la ley obliga al convertido a cohabitar perpetuamente con su consorte.

Finalmente, en un hermoso párrafo, digno de ser transcrito, habla de la historia del matrimonio en honor de España:

"1) En materia del matrimonio hay cuatro grados. Primero: *matrimonio católico único*. Lo tenían las naciones de Europa antes de la Reforma; Francia, antes del Código Civil de Napoleón; España, hasta ahora. Es el ideal. — Segundo: *matrimonio religioso único*, diverso según varias comuniones religiosas. Lo tenían Austria y Rusia (para católicos, protestantes y judíos). Pierde de la santidad del anterior grado, por tener junto con el católico el protestante y el judío, pero al menos conserva el carácter religioso. — Tercero: *matrimonio religioso según varias comuniones* (Inglaterra) o según la católica no más (Portugal), y al lado el matrimonio civil para los demás. Ya pierde parte de la religiosidad que conservaba el anterior. — Cuarto: *matrimonio civil para todos*. Es el del Código de Napoleón. Acaba de perder el carácter religioso. Por el proyecto, España pasa del ideal al ínfimo grado.

"2) España, grande religiosa, política y artísticamente, debiera volver a sus grandezas antiguas, conservar las que aún tenga, y progresar en lo posible. El matrimonio católico era una grandeza de España y el civil no es progreso.

"3) El matrimonio civil, engendro del naturalismo. Viene a Francia después del siglo de la impiedad, después de la doctrina del hombre natural como el más perfecto; y, por tanto, más perfectas las instituciones meramente naturales, despojadas de todo lo sobrevenido religioso o civil. España, nación eminentemente católica.

"4) Es servilismo de España en orden a Francia. Grandeza de España en su independencia de Francia."

Este artículo, o mejor, notas para un artículo, fueron escritas en Solsona aprobada la Constitución del 69, cuyo artículo 21 cita el autor, cuando sólo era proyecto el que fué ley el año 70. Ciertamente, es formidable la impugnación de aquel nefando proyecto, que, al convertirse en ley, movió la protesta de treinta

y tres obispos españoles reunidos en la capital del orbe católico.

La tolerancia. — Es una refutación contundente del error de LAMENNAIS. La absoluta libertad de cultos, o sea, la tolerancia civil universal, es completamente inadmisible, porque se opone a la profesión de la verdad, a la santidad de costumbres, al orden público, al modo de obrar de toda la humanidad. Y, con la historia en la mano, sigue probando que la intolerancia religiosa es un hecho universal. Refuta después los argumentos de LAMENNAIS, y pasa a impugnar la tolerancia civil parcial; la que, si bien es inadmisible, puede aceptarse *per accidens*, cuando de la intolerancia no se siga ningún provecho, antes por el contrario, graves inconvenientes para la sociedad.

Las misiones. — Es un parangón completo entre las misiones católicas y protestantes. Trata en nueve párrafos del origen, ministros, método, objeto, medios humanos, medio divino, leyes, frutos y efectos en el respectivo campo misional. Es una apología completa, pero la brevedad impide exponer más ampliamente su contenido.

Crecería enormemente este artículo si se explanara con todo detalle el contenido de toda la obra apologética del profesor solsonense. Bastará decir que debieron su origen las dos primeras apologías a las circunstancias políticas de España y la última al sentimiento misional difundido en Europa por la Propagación de la Fe de Paulina Jaricot, y que brillan en todas ellas los mismos conocimientos históricos, filosóficos y dogmáticos de su apología mayor.

Lástima que una mano dadivosa y un corazón amante de la ciencia no se preocupen de buscar una inteligencia preclara, que, de acuerdo con los familiares del apologista de Solsona, lleve a la realidad la publicación y complemento de los manuscritos de COMELLAS.

IV. Apología general del catolicismo

DEMOSTRACIÓN DE LA ARMONÍA ENTRE LA RELIGIÓN CATÓLICA Y LA CIENCIA

De esta labor apologética de COMELLAS Y CLUET, la obra más importante, la que constituye el objeto especial del presente estu-

dio, es la que lleva por título *Demostración de la armonía entre la Religión Católica y la Ciencia.*

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Las luchas político-religiosas en que se debatía Europa eran sumamente favorables al ataque despiadado contra el catolicismo. Mientras Italia y España, que eran genuinamente católicas, habían caído víctimas de la revolución, las naciones protestantes estaban subyugadas por los sistemas filosófico-racionalistas, hijos de la Reforma. En aquellas circunstancias, un profesor de la Universidad de Nueva York, JUAN GUILLERMO DRAPER, inglés de nacimiento, que había publicado en 1863 la *Historia del desarrollo intelectual de Europa*, lanza al público otra obra sistemáticamente anticatólica, que es extracto de la primera: *Historia de los conflictos entre la religión católica y la ciencia.*

La nueva arma ofensiva, esta obra presentada con grandes alardes de ciencia moderna, traducida al alemán, francés, italiano y con dos ediciones en castellano, publicadas y agotadas en España, fué recibida en toda Europa a son de bombo y platillos por los corifeos de la impiedad. NICOLÁS SALMERÓN, a quien cita cuatro veces el profesor solsonense, prologa una de estas dos traducciones, y sin fijarse en los errores y la falta de mérito científico, le prodiga tan desmesurados encomios, que llega a olvidar la grandeza de la civilización cristiana, que los españoles llevaron a América, cuando afirma, al terminar su largo prólogo, que DRAPER devuelve multiplicado a la Europa el tesoro de la civilización.

Ante la propaganda inicua de aquella obra pseudocientífica, era, ciertamente, necesaria una seria refutación, y la ocasión se presentó rápidamente propicia. El Excmo. Sr. D. CARLOS LARIOS MARTÍNEZ DE TEJADA LLERA Y FERRY, marqués de Guadiaro, ruega a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas se digne convocar un concurso extraordinario sobre el tema siguiente: "Demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos".

Al efecto, el día 13 de julio de 1877 se publicó el programa de concurso. La regla primera, que señala el premio, dice textualmente: "El autor de la Memoria que resulte premiada obtendrá de la Academia, en junta pública, una medalla de bronce y

un diploma, y del señor marqués de Guadiaro dos mil quinientas pesetas en dinero y mil quinientos ejemplares de la obra premiada, que se imprimirá con cargo al resguardo de depósito voluntario trasmisible de siete mil quinientas pesetas constituído en el Banco de España con fecha 11 de junio último, número 32.449, remitido por dicho señor a la tesorería de esta Corporación. — 2.ª La Academia podrá también conceder al autor el título de académico correspondiente, si hallare en esta Memoria mérito extraordinario. — 3.ª El autor conservará la propiedad literaria de su Memoria, y sólo la edición académica será propiedad del Cuerpo."

Acudió al llamamiento el profesor apologista, según consta en la portada del texto original que se guarda en su biblioteca, y con él el agustino P. CÁMARA, después obispo de Salamanca; el jesuíta P. MENDIVE, el escolapio P. EDUARDO LLANAS, el presbítero D. MIGUEL MIR y los seglares ORTÍ LARA, RUBIÓ ORS, D. ABDÓN DE LA PAZ y otros muchos.

PREPARACIÓN CIENTÍFICA DE COMELLAS

La nota de *Meritissimus* en todas las asignaturas en los seminarios de Vich y Solsona, donde cursó la carrera eclesiástica; sus largas y frecuentes disputas filosóficas y teológicas con los condiscípulos; el haber querido repetir algunas asignaturas para su mayor conocimiento, son ya una prueba de su talento y aplicación en los primeros años de la juventud.

Nombrado profesor de Teología en 1862, a los treinta años de edad, tomó con tal empeño su cargo, ejercido hasta junio de 1870, que llegó a ser la admiración de sus alumnos por su ciencia profunda, vasta erudición y clarísimo método. Entonces fué cuando enriqueció su talento con el tesoro de conocimientos de que eran prueba sus *Apuntes teológicos*.

Su biblioteca particular de 800 volúmenes, con las obras de los teólogos, filósofos, exegetas e historiadores más eminentes en latín, francés, italiano, inglés y principalmente en alemán (lenguas que, junto con el griego y el hebreo, poseía con perfección); las 45 revistas españolas, francesas, italianas y alemanas de cuestiones teológico-filosófico-científicas; sus repetidas consultas a las bibliotecas de Barcelona y Madrid; las obras que le prestaban dos librerías de estas mismas ciudades para su estu-

dio y consuelo; los extractos que de la mayor parte de los libros de su biblioteca y de otros, que le prestaran y consultó, dejó escritos de su propia mano; su continuado estudio, no sólo en Solsona, sino también en su retiro de Berga, que se prolongaba de ordinario al mínimum de 8 a 10 horas diarias: todo ese conjunto de datos, con aquel talento penetrante que Dios le había dado y sus profesores habían descubierto en él, y con su amor ardiente al ideal de la ciencia, le presentan con un caudal inmenso de conocimientos teológicos, filosóficos y científicos, que habían de convertirle en una fortaleza inexpugnable de la verdad.

ANÁLISIS CRÍTICO

Para juzgar críticamente esta tan desconocida como meritísima obra apologética, será el medio más a propósito el antiguo método de *resolución*. Para esto conviene estudiar: primero, el pensamiento y el plan del autor; segundo, analizar todas las partes en sí y en orden al conjunto; tercero, indagar el método empleado; finalmente, juzgar del vehículo de las ideas, o sea, del lenguaje y estilo de la composición.

Pensamiento y plan. — Ante todo, para penetrar el pensamiento del autor quedan expuestos los antecedentes históricos, y el mismo apologista propone en la página XV el plan de su libro.

El pensamiento, la tesis, es la siguiente: es imposible haya conflictos entre la religión católica y la ciencia.

El plan consiste en estudiar dos elementos que se presentan en pugna, la ciencia y el catolicismo, bajo tres puntos de vista: de la constitución objetiva y sujetiva, de las relaciones extrínsecas e intrínsecas, de la historia o de la vida manifestada en el decurso de los siglos; examinando después tres negaciones sistemáticas, y con ellas todas las posibles (examinando en cada negación tres puntos distintos), que con diversas modificaciones niegan aquella armonía. Y después de ese estudio completo, viene a la conclusión final, que es el pensamiento, la tesis del autor, el título del libro, o sea, que es imposible haya conflictos entre la religión católica y la ciencia. Con otras palabras: considerada positiva y negativamente la cuestión, se reduce a que siempre ha habido, hay y habrá armonía entre la religión católica y la ciencia.

Por consiguiente, si el pensamiento es transparente, el plan es claro, completo, sin brecha por donde pueda penetrar el error, e irrebatible la consecuencia.

Se manifiesta en este plan la predilección por la división ternaria, que confirma el mismo autor al declararse amante de la ley triádica. La admite por lo que tiene observado el autor o por lo que ha deducido de la observación, aduciendo a favor de la ley triádica en el universo diferentes pasajes de San Buenaventura. La cita por primera vez en la página 11 al señalar los tres momentos que realiza la ciencia para alcanzar su objeto, la tesis, la antítesis y la síntesis; y en la página 53 señala otra ley triádica, cuando afirma que en el sujeto que busca la ciencia, habrá habido los tres estados: lo real, el ideal atrayente y la síntesis incoada de lo real por lo ideal.

ANÁLISIS DE LAS PARTES ENTRE SÍ

Primera parte.—SECCIÓN PRIMERA: *Constitución objetiva de la religión católica y la ciencia.* — Si se consideran en sí mismas la fe católica y la ciencia, se hallan tres elementos en una y en otra: la adhesión firme en lo que no hay contradicción, el objeto material y el objeto formal. El objeto material en ambas es la verdad; el objeto formal es en la fe la autoridad de Dios revelante, y la evidencia lo es de la ciencia. Es así que no hay contradicción en el objeto material ni tampoco en el formal. Luego no puede haber conflicto entre la religión católica y la ciencia. Admitida por cualquiera la proposición mayor, pasa Comellas a probar en los capítulos siguientes las dos partes de la menor de este silogismo.

Que no puede haber conflicto por parte del *objeto material*, que es la verdad, lo explana en tres capítulos que pueden reducirse igualmente a un silogismo: es imposible que haya verdades opuestas. Es así que la ciencia alcanza la verdad y que la religión católica profesa la verdad. Luego no puede haber conflicto por parte del objeto material. La proposición mayor de este silogismo la declara por el principio de contradicción y el de contrariedad y se apoya en la autoridad de Aristóteles, rechazando a su vez la doctrina de Hegel, de Giordano Bruno y de Federico Ueberweg, con lo que quedan sólidamente establecidos los prin-

cipios de contradicción y contrariedad, y con ellos la imposibilidad de las verdades opuestas.

La primera parte de la proposición menor, o sea, *que la verdad es objeto material de la ciencia*, lo demuestra el apologista siguiendo paso a paso los tres momentos de la ciencia: el empírico, el abstractivo y el deductivo, *tesis, antítesis, síntesis*, que constituyen una ley triádica en el procedimiento científico. Rechaza en seguida las teorías de Kant, Lord Bacon y Augusto Compte (11-28).

La segunda parte de la proposición menor antes indicada: *que la religión profesa la verdad*. Una vez explicada la posibilidad del milagro y de las profecías repitiendo los argumentos de sus *Apuntes de Apologética*, demuestra palmariamente la verdad del cristianismo por los milagros y las profecías, por su rápida propagación y por el testimonio de los mártires. Y como cristianismo y catolicismo, según demuestra en la página 35, son idénticos los dos, de ahí que la religión católica profesa la verdad. En efecto, el catolicismo es el cristianismo. El cristianismo profesa la verdad, puesto que el milagro, que es el testimonio de Dios, está de su parte. De la misma manera, el catolicismo cuenta con la misma prueba de los milagros del cristianismo. Y precisamente de todas las sociedades que pretenden profesar la verdad cristiana, ninguna sino la católica está favorecida por el don de los milagros. Luego el catolicismo es idéntico al cristianismo y profesa la verdad.

Por otra parte, existe la misma identidad en el contenido de doctrina. "Dos son los dogmas capitales (*Dem.*, pág. 36), cuya admisión trae consigo la de todas las demás doctrinas y leyes de la religión cristiana, a saber: la divinidad de Jesucristo y el primado de San Pedro, primer Pontífice de Roma."

Pero la crítica encuentra una dificultad. ¿Es cierto que el primado de San Pedro es uno de los dogmas capitales del cristianismo? ¿Acaso las sectas cristianas no católicas lo admiten? Las sectas disidentes lo niegan, es verdad, pero antes de la separación de la Iglesia católica en el siglo v todas unánimemente lo profesan, como consta por el testimonio de todos los Padres, desde el celebérrimo texto de San Ireneo (*Contra haeres.*, lib. 3, c. 3, n. 2) hasta el no menos célebre de San Jerónimo contra Joviniano (*Contra Jov.*, n. 26); y si Tertuliano lo niega, es porque, hecho montanista, quiere defenderse de los decretos del Pontí-

fice de Roma, después de haber confesado pública e implícitamente, al menos, el dogma de la perpetuidad del primado (*De praescriptione*, c. 21 et 22). Se ha de tener presente que las sectas cristianas disidentes son amputaciones dogmáticas del cristianismo verdadero e integral.

Pasa el autor, como de costumbre, a refutar los adversarios Aquí es donde por primera vez aparece DRAPER negando los milagros del cristianismo, su posibilidad y valor apodíctico, atribuyendo al clero y al Papa la pretensión de hacer milagros. Refuta inmediatamente COMELLAS los dictados antificientíficos del profesor norteamericano y rechaza al Dr. BRETUSCHEK, que aduce la inmutabilidad absoluta de las leyes físicas; pero responde el apologista que, cuando se obra el milagro, se impide la ley de la naturaleza por la omnipotencia divina, no por antojo, sino para promover un bien superior, para establecer y difundir el orden religioso y moral.

Síguese de lo dicho que no hay oposición entre la fe y la ciencia por parte del objeto material, que es la verdad para las dos (29-48).

La segunda parte de la menor general del silogismo, que *tampoco hay oposición entre el móvil de la ciencia y de la fe*, o sea, sobre la evidencia del objeto y sobre la autoridad de Dios revelante, lo prueba ingeniosamente el profesor de Solsona. He aquí sus palabras: "Si me coloco inmediato a un cuerpo sonoro, podré a un tiempo percibir con la vista el movimiento que es causa del sonido, y experimentar con el oído esta afección, pasando a conocer aquel movimiento por medio de la deducción instintiva o científica que tiene lugar en los sentidos afectivos. Yo mismo, por medio de un sentido, veré el movimiento; y por medio de otro, llegaré a conocerlo, pero sin percibirlo con este segundo sentido. Un mismo movimiento, entrando en una relación con un sentido, habrá determinado la visión; y entrando en otra relación con otro sentido, habrá llevado a un conocimiento que no ha sido visión. Es manifiesto que estos actos podría repetirlos muchas veces hasta llegar a adquirir el hábito correspondiente a cada uno de ellos. Y cuando tuviese estos hábitos, podría unas veces ver el movimiento sin experimentar el sonido, y otras, al revés, experimentar el sonido sin ver el movimiento. Una cosa semejante sucede en la fe y en la ciencia. Habiendo verdades reveladas que también son objeto de demostración, como la uni-

dad de Dios, la creación del mundo, la espiritualidad del alma humana, etc., podemos considerar la demostración de una de estas verdades y pensar también que ha sido revelada por Dios. Como cada una de estas dos cosas es motivo suficiente para asentir a una verdad, podemos a un tiempo dar nuestro asentimiento por los dos motivos juntos. Entonces en nosotros se verificarán dos actos a un tiempo: uno que tendrá por móvil la evidencia del objeto; otro que tendrá por móvil la autoridad divina; uno necesario, otro libre; uno del orden natural, otro del orden sobrenatural: ciencia y fe juntamente. Toda vez que estos actos podemos repetirlos muchas veces por junto o por separado, resulta que, con el hábito de la fe infundido por Dios, podremos tener el de la ciencia adquirido con la repetición de actos. Y dando los hábitos inclinación y disposición para los actos, pero no imponiendo necesidad; al paso que tendremos el hábito de la fe y el de la ciencia, podremos hacer actos de la una o de la otra, según queramos. De este modo, tratándose de la fe y de la ciencia, no obstante la diversidad de sus móviles, pueden estar juntos acto con acto, hábito con hábito y acto con hábito respecto de una misma verdad. El móvil de la ciencia y el de la fe son diversos, pero no opuestos" (48-52).

Es esta cuestión *quae*, según TANQUEREY (*De virt. inf.*, ed. 19, n. 261), *magno aestu inter theologos disputatur*, antes y después del Concilio Vaticano, y la sentencia de Comellas es la admitida desde Suárez por muchos teólogos modernos. La cimienta el autor sobre una comparación ingeniosa y completa tomada del conocimiento sensitivo, según sus palabras. ¿Se fundará el apologista en una potencia y flexibilidad de abstracción igual, si no mayor, en el entendimiento para trasladar su comparación del conocimiento sensitivo propuesto al conocimiento intelectivo?

Resuelve la cuestión teológica y psicológica a la vez. Afirma la coexistencia de acto con acto, de hábito con hábito, de acto con hábito (y, por consiguiente, de hábito con acto), en cuanto a la cuestión teológica; y también la cuestión psicológica de coexistencia no sólo sucesiva, sino simultánea, citando a Suárez (*Opera omnia*, ed. Vives, 1858, t. 12, p. 80 et seqq.), a quien sigue, en esta como en otras varias cuestiones difíciles, en sus *Apuntes teológicos*; y tan convencido está de esta sentencia, que cuando tradujo y publicó el opúsculo de Baumstark, la dejó constatada en sus *Notas apologéticas* (Nota C, pág. 75). Si el lector siguiera la

opinión contraria, sobraría para él, en su mayor parte, este capítulo de la constitución objetiva; pero deberá tener siempre presente que no repugna a la razón el asentimiento a una verdad que se propone con suficiente autoridad, aunque no se demuestre *ex principiis intrinsecis* (cfr. BERAZA. *De virt. inf.*, n. 746 et 747).

SECCIÓN PRIMERA. SEGUNDA PARTE: *Constitución sujetiva de la ciencia.* — Acaba de quedar probada con un estudio metafísico, verdaderamente profundo, la imposibilidad de conflicto entre la religión y la ciencia en su constitución *objetiva*, y se pasa a demostrar la misma imposibilidad en su constitución *sujetiva*. Empieza por analizar los tres momentos sujetivos en el camino de la ciencia: aspiración a un ideal de verdad, que prueba con la experiencia y el testimonio de Platón; dirección al mismo bajo ciertos principios prácticos, que son el amor a la verdad y aspiración al progreso científico; y con cierto método, que comprende tres momentos, el empírico, el abstractivo y el deductivo-formación de un sistema (52-58).

Refuta inmediatamente a los que se oponen a su explicación filosófica. Draper, por negar la realidad de los milagros; Hegel y su traductor y comentarista italiano Vera, por negar el principio de contradicción al confundir el orden objetivo con el sujetivo; Giordano Bruno, que niega el principio de contrariedad, afirmando la coexistencia de cosas contrarias; Federico Ueberweg, que niega los principios de contradicción y de contrariedad al querer compaginar las doctrinas de GIORDANO BRUNO con las de SCHELLING; y KANT y LORD BACON y AUGUSTO COMPTE y VYROUBOUFF y KRAUSE y TIBERGHIEN, por oponerse a los tres momentos que realiza la ciencia en el procedimiento para alcanzar la verdad: todos quedan deshechos con la refutación filosófica del profesor solsonense (58-72).

Y, finalmente, en un largo párrafo expone los resultados o extravíos del sujeto por seguir o desviarse del verdadero camino de la ciencia (72-77).

Armonía de la religión católica con los tres momentos sujetivos de la ciencia. — La religión está en armonía con el *primer momento* de aspiración a un ideal de verdad presentando a la Santísima Trinidad como supremo ideal de la inteligencia y supremo ideal del amor.

Está también en armonía con el *segundo momento*, que es la dirección al ideal bajo ciertos principios prácticos y con cierto

método. Ninguna religión, ninguna escuela filosófica ha profesado a la verdad el amor y el culto que la religión católica profesa y tributa al Verbo divino, que es verdad objetiva y sujetiva en toda su plenitud y en toda su pureza. Además, la religión ha excitado siempre a sus hijos al progreso científico, al mayor conocimiento de la verdad, de lo que ha dado últimamente prueba León XIII con su encíclica *Aeterni Patris*. Y en cuanto al método, es el que ha seguido la Teología en sus tres grandes períodos y que es el mismo de los tres momentos de la ciencia. En cuanto al resultado obtenido, basta saber que los resultados opuestos a la ciencia son reprobados por la religión; y los aprobados por la ciencia son las doctrinas enseñadas por la religión. Por consiguiente, los tres momentos sujetivos de la ciencia los pone en práctica la religión católica, siguiéndose de ahí la perfecta armonía. Finalmente, para complemento de cuanto lleva dicho, trae Comellas un argumento sacado de la relación del catolicismo con la Escolástica (85-94).

SECCIÓN SEGUNDA: *Relaciones extrínsecas e intrínsecas.* — Estudiadas la ciencia y la fe en su constitución objetiva y sujetiva, las examina en sus relaciones. Dios, causa extrínseca, es el autor y el maestro de ambas y es también el rey del universo y fortalece a los hombres para que tengan fe y adquieran la ciencia (95-99). En los tres capítulos siguientes estudia los dos elementos con sus relaciones con el caso hipotético (con lo que sucedería en caso de oposición entre ambos elementos), y con el orden del universo, que consiste en la tendencia del mundo a un ideal mediante las leyes de adquisición, de transfusión y de unión, que dependen de los grandes sentimientos de justicia, de amor y de sacrificio: sentimientos que aplauden y propagan de consuno la ciencia y la religión (116-125).

Termina esta sección exponiendo las relaciones extrínsecas entre la fe y la ciencia, que se prestan continuamente mutuo auxilio. De donde se sigue la armonía de la religión católica y de la ciencia en todas sus relaciones (126-135).

De cuanto lleva expuesto el apologista solsonense, queda de manifiesto que la sección primera y segunda de esta primera parte de la obra es una clarísima, aunque profunda, explanación del capítulo IV, *De fide et ratione*, de la sesión III del Concilio Vaticano.

La crítica recomienda la lectura atenta y sosegada de estas

secciones en atención a los conceptos metafísicos, y advierte que el hablar de los momentos sujetivos de la ciencia juntamente con los momentos del método de la ciencia, engendra confusión en el entendimiento poco reflexivo.

SECCIÓN TERCERA: *El catolicismo considerado en su historia.* Colocado el profesor de Solsona en los dos puntos de vista positivo y negativo, divide esta sección en tres capítulos: vida nobilísima del catolicismo, su vida fecunda, su vida intelectual sin errores.

Vida nobilísima del catolicismo.—El catolicismo muestra una vida nobilísima, ya por parte de la excelencia del objetivo, que es el Ser infinito y los seres limitados en su relación con éste; ya por parte del modo sujetivo, por cuanto revela una claridad de conocimiento antes desconocida y tiene en la verdad de sus doctrinas una seguridad inquebrantable. Esta vida queda realzada a causa de su duración diecinueve veces secular. Y a pesar de haber pasado por épocas muy turbulentas y por épocas de mucha prosperidad, el catolicismo ha profesado siempre la misma fe con el mismo vigor y lozanía que en las épocas de más esplendor y gloria. Es que, en medio de tantas persecuciones y en la falta de apoyo humano, le protege el favor de Dios, y Dios no puede proteger ni favorecer el error. Por consiguiente, el catolicismo profesa la verdad.

Por el contrario, esta historia gloriosa del catolicismo no la tienen ni las escuelas filosóficas no cristianas, ni las sociedades cismáticas, ni las sectas disidentes (137-145).

Si antes se ha podido consignar en el autor el conocimiento profundo de los sistemas filosóficos, se puede también dejar constatada aquí su vasta erudición histórico-religiosa. Las obras *Tradicionalismo y Racionalismo*, de LUPUS; *Cristianismo y Judaísmo*, de DOELLINGER; las obras del CONDE DE MAISTRE; las *Hojas histórico-políticas*, de MUNICH; la *Historia de las variaciones*, de BOSSUET; las *Cartas a un escéptico*, de BALMES: son aducidas como prueba de sus asertos en este lugar.

Siguen después treinta y siete hermosas páginas en que describe COMELLAS *la vida fecunda del catolicismo.* Con una erudición y una exuberancia de hechos y testimonios pasmosa, expone la fecundidad del catolicismo influyendo favorablemente en la ciencia, en el arte, en las costumbres, en el aumento de la población y en el bienestar material. Y para probar esta última proposición, hace un largo recorrido por los autores más compe-

tentes en la materia, a los que cita y de los que traslada a su libro párrafos enteros. MONTALEMBERT, ROHRBACHER, VICENTE DE LA FUENTE, CHATEAUBRIAND, citado por BALMES; STA. TERESA, BLATTER, HAULLEVILE, PERIN, JANNET, GUIZOT, GIBRADIO, KAY, PASHLEY, CULLOCH, BARÓN DE HÜBNER, MARSHALL, suministran al profesor preciosísimos datos.

Esta fecundidad del catolicismo, que no es debida a medios humanos, prueba su relación con Dios. Y como Dios no puede apreciar ni proteger el error, síguese que la religión católica profesa la verdad (145-182).

Por fin, entra el autor en el capítulo tercero de esta sección para probar *la vida intelectual pura del catolicismo;* es decir, la inmunidad de error. Es éste un capítulo de verdadero sabor apologético.

Después de probar por la Historia la pureza de la fe de la Iglesia, pasa a exponer las impugnaciones de Draper. Advierte Comellas que el profesor neoyorquino incurre en alguno de los siguientes defectos: o expone falsamente la doctrina católica o la doctrina de la ciencia, o deduce ilegítimamente un conflicto entre las dos.

PRIMER CONFLICTO. — La religión católica ha caído en el politeísmo, en la idolatría y en el antropomorfismo. Contesta el apologista que la doctrina católica no es ni sombra siquiera de lo que pretende el norteamericano. Según el catolicismo, Dios es Uno en la esencia y Trino en las personas; los Santos, incluso la Virgen, son seres finitos criados por Dios; la canonización no es una apoteosis convirtiendo a los Santos en dioses, sino una declaración de que el Santo, por sus virtudes, está en el Cielo gozando de Dios. Por consiguiente, DRAPER expone falsamente la doctrina católica (184-189).

SEGUNDO CONFLICTO. — Versa sobre el origen del alma humana, que, según la religión, es creada por Dios, y, según la ciencia, es por emanación y absorción de la misma. Aquí DRAPER expone falsamente la doctrina de la ciencia, pues no es verdad que la creación del alma rebaja la dignidad y grandeza de Dios y las analogías no son una demostración; precisamente la desemejanza entre el cuerpo y el alma es manifiesta. La prueba que aduce Draper, de la cantidad invariable de las fuerzas cósmicas no tiene valor alguno: ya por la contradicción en que incurre al aceptar esta teoría *como un hecho científico* y negar eso mismo

más tarde, ya porque, si se entiende de las fuerzas físicas y químicas, nada tiene que ver con las fuerzas espirituales; y si se extiende a todas las fuerzas del universo, ha de saber el neoyorquino que existen cambios con la introducción de los seres orgánicos y de las almas humanas (189-197).

TERCER CONFLICTO: sobre la figura, posición e importancia de la tierra. Afirma la religión, según DRAPER, que la tierra es una superficie plana, que está entre el cielo y el infierno, y que es el cuerpo central y más importante del universo; y añade que GALILEO fué condenado por estar en oposición con estas doctrinas. Responde el apologista que DRAPER confunde el objeto de la religión y las opiniones particulares de algunos personajes. Lo prueba con acopio de datos de vasta erudición, citando y exponiendo a favor de la redondez de la tierra las opiniones de SAN ISIDORO DE SEVILLA, el VENERABLE BEDA, RABANO MAURO, ALCUINO, ADAM DE BREMA, HONORIO DE AUTUN, GUILLERMO DE CONCHES, VICENTE DE BEAUVAIS, SAN ALBERTO MAGNO y SANTO TOMÁS, todos ellos anteriores a GALILEO.

La condenación de GALILEO no fué *definición ex cathedra*, y se fundó en una mala interpretación del Texto Sagrado. Cita Comellas a Enrique de l'Epinois, quien alega dos causas que movieron a los miembros de la Congregación a condenar a Galileo: las iras de los peripatéticos por ver así pisotear la filosofía de Aristóteles, y los temores de los teólogos de ver modificada sin razón suficiente la interpretación ordinaria de la Escritura. Comellas ni admite ni niega esta explicación; pero, suponiéndola históricamente cierta, defiende enérgicamente el catolicismo (1).

Ni después de la condenación hubo en la Iglesia obscurantismo, porque Galileo siguió con sus estudios en Roma, Bolonia y Florencia.

(1) El P. Domínguez, que ha extractado al especialista P. Sortais, dice textualmente: "Esta sentencia no fué *ex cathedra*. Se equivocaron los cardenales y el Papa como doctor particular, lo mismo que estaban equivocados todos los sabios de aquel tiempo, con rarísimas excepciones. Dado este consentimiento, el sentido obvio de la Escritura, la tradición y la falta de pruebas eficaces para el nuevo sistema, pudieron juzgarle y condenarle a silencio, obrando prudentísimamente. En lo exterior trataron al reo con la mayor delicadeza y deferencia. Éste, en cambio, faltó: metiéndose a escriturario, dando a su opinión mayor valor del que tenía por entonces, violando el juramento, excediéndose en las zumbas y críticas de sus adversarios." (*Historia de la Filosofía*, ed. 2.ª, pág. 213.)

Finalmente, en cuanto a la importancia de la Tierra, la religión católica defiende que todos los seres están ordenados a Jesucristo, en quien se halla perfectamente armonizado por la unión hipostática el orden del universo; en quien se cumple la dirección al ideal; y en quien se realiza la ley de unión en la mayor amplitud en una esfera más elevada (198-212).

CUARTO CONFLICTO. — Relativo a la antigüedad del mundo, a la del hombre y a su estado primitivo. En este conflicto DRAPER ha expuesto falsamente, en parte, la doctrina de la Iglesia y, en parte, la de la ciencia. La Iglesia no ha señalado una determinada cronología para el origen del mundo, como lo demuestra la variedad de opiniones de autores católicos. Tampoco la Iglesia ha señalado seis mil años desde la creación del hombre; ni la ciencia asegura cientos de miles de años de existencia. Porque la cronología bíblica no fija tiempo preciso para la aparición del hombre, y la ciencia, por su parte, tampoco asegura nada en favor de Draper; pues la doctrina del profesor está en contradicción con los hechos y con la misma geología.

Por último, con referencia al estado primitivo del hombre según la ciencia o la religión, afirma COMELLAS que otra vez falla en ambos extremos la exposición de DRAPER. La Iglesia enseña que Dios dotó al primer hombre de una alta perfección intelectual y moral, en un estado de felicidad en el Edén: doctrina atestiguada por la Biblia y las tradiciones de los pueblos y que se halla en plena armonía con el orden del universo en general y con la tendencia de la humanidad hacia un ideal; pero también es doctrina de la Iglesia el triste estado de Adán prevaricador. Y por parte de la ciencia, afirma Comellas lo siguiente: "La ciencia geológica, hasta ahora, no tiene conocido al hombre primitivo; conoce bastante al fósil de la Europa occidental, pero no al de Asia, que es la cuna del linaje humano." Trae una cita de Quatrefages, y prosigue: "Cuando la geología haya explorado suficientemente las regiones del Asia, aunque llegase a encontrar los cráneos y los esqueletos mismos de Adán y Ava, aun entonces no habría encontrado al hombre en su estado primitivo, en el estado de inocencia y felicidad, en el cual no permaneció."

Otra vez manifiesta el apologista sus conocimientos científicos relacionados con la Biblia. SAN AGUSTÍN, SAN ALBERTO MAGNO, SANTO TOMÁS, WISEMAN, ROSELLY DE GORGUES, GODEFROY, GHILI, DALMAS, ROHRBARCHER, PFAFF, DAWSON, VIRCHOW, HAMARD,

LÜKEN, VIGOUROUX, QUATREFAGES, KLEIN y PIANCIANI son citados y extractados por Comellas para probar por autoridad sus asertos en este cuarto conflicto contra Draper.

QUINTO CONFLICTO. — Sobre el criterio de la verdad. DRAPER afirma que, para la ciencia, el criterio de la verdad se halla en las revelaciones de la naturaleza; para el protestante, en la Escritura, y para el católico, en el Papa infalible. Inmediatamente expone a su talante la infalibilidad y la pretendida oposición con la ciencia. Pasa Comellas a refutar al adversario explicando el dogma de la infalibilidad pontificia. Según la Iglesia, hay un criterio del orden natural, la razón; y dos de orden sobrenatural, la autoridad de Dios revelante y la infalibilidad de la Iglesia. Por consiguiente, para el católico no es el único criterio de la verdad la infalibilidad; la cual ni es la omnisciencia, pues es limitada al orden religioso y moral; ni una prerrogativa de la divinidad, pues los atributos de Dios son eternos, infinitos y absolutamente independientes. Ni la filosofía ni la historia tienen nada que oponer a esta doctrina católica (236-243) (2).

SEXTO CONFLICTO. — Según DRAPER, el universo increado, eterno, necesario, está sometido al imperio de la ley de la evolución, es decir, del transformismo, que se extiende a los seres orgánicos. La Iglesia, empero, según él, explica el gobierno del mundo por una serie casi no interrumpida de intervenciones sobrenaturales. Ante tamaño disparate, explicada la verdadera doctrina de la Iglesia, arremete el apologista contra las explicaciones draperianas del origen, existencia y gobierno del mundo. Otra vez aparece el metafísico aplicando los principios de contradicción y razón suficiente, investigando los fundamentos del ser increado, eterno, necesario, perfectísimo, simple e inmutable, deduciendo con lógica irrebatible que el mundo es creado, temporal y contingente. Entra de lleno en la ley de la evolución o transformismo, y ante la abundancia de hechos que atestigua la

(2) Con todo, se ha de tener presente que la autoridad de Dios revelante, de que habla Comellas, se concreta en la Escritura y en la Tradición, que constituyen la doble regla de fe *inanimada*, y a estas dos reglas de fe se ha de añadir la tercera, la regla de fe *animada* o *viva*, que es la Iglesia, la cual es la intérprete infalible de la palabra divina.

Y, aunque según muchos autores de todas las escuelas, excepto la tomista, pueda un sabio por sí mismo conocer con certeza la existencia de una determinada verdad en el depósito de la revelación, la ley ordinaria es que para el acto de fe divina es necesario que esta verdad sea propuesta como revelada por la Iglesia. (BERAZA, *De virt. inf.*, pag. 217 et seqq.)

Paleontología con el testimonio de PFAFF; las reflexiones tomadas de la Filología, de la Anatomía comparada y de la Fisiología, que pone el solsonense a la consideración del lector, queda completamente destruída y sin base la moderna teoría evolucionista (244-277).

SÉPTIMO CONFLICTO. — DRAPER pretende aducir otra prueba de la mencionada oposición trazando un cuadro sombrío de la civilización de Europa en los tiempos anteriores al protestantismo, y otro risueño y encantador de la civilización de los Estados Unidos en los tiempos actuales. Invoca el apologista de la diócesis de Solsona la influencia del catolicismo y rechaza de plano las afirmaciones del neoyorquino, contraponiendo documentos norteamericanos y artículos de diferentes autores de suma actualidad, también norteamericanos, que descubren el desacierto de los Estados Unidos en algunas cosas, faltas de grandeza en otras y espantosas lacras en una parte de aquella sociedad (278-291).

Vista la completa e irrebatible refutación de los pretendidos siete conflictos, aparece cuán acertado fué el juicio de MENÉNDEZ Y PELAYO en la *Revista de Madrid*, quien, al juzgar la obra apologética del P. Cámara, dejó constatado que el libro de Draper "no era de vulgarización, sino vulgarismo científico, obra de un diletante en materias filosóficas".

Segunda parte. — Estudiado el objeto de esta obra en su afirmación en la primera parte, lo considera el autor en esta segunda en su negación, examinando en tres secciones otras tantas negaciones de la armonía entre la religión y la ciencia. Estudia cada negación en examen intrínseco, o sea, en los principios en que se funda y en las consecuencias que de él se derivan; en examen extrínseco histórico, o sea, en sus antecedentes y resultados históricos; en examen extrínseco especulativo, o sea, bajo el punto de vista de hechos, leyes o principios suficientemente averiguados. Señala como negaciones los sistemas de Pomponazzi, Lutero y Draper (293).

SECCIÓN PRIMERA: *Doctrina de Pomponazzi.* — Éste, que fué uno de los principales representantes del aristotelismo alejandrista, tiene por verdadera tanto la afirmación aristotélica como la negación cristiana, y llega de este modo a la admisión de verdades opuestas.

Sus fundamentos especiales son tres principios falsos: la

mortalidad del alma humana, por ser material; la imposibilidad de los milagros, pues los que se invocan son sólo aparentes; la negación de la libertad humana, por ser inconciliable con la Providencia (294-305).

Los antecedentes históricos son el semirracionalismo y la adhesión absoluta a la filosofía de Aristóteles, que llevaron tanto a AVERROES como a POMPONAZZI al naturalismo y al materialismo; y los resultados históricos son la inmoralidad dominante en Venecia y la tendencia de su escuela de pintura, que se distingue por la exuberancia de vida material y sensible que presenta en sus cuadros (306-315).

Por último, en el examen extrínseco especulativo manifiesta COMELLAS que el sistema está en contra de los principios de contradicción y contrariedad y contra verdades inconcusas de la religión (315-317).

SECCIÓN SEGUNDA: *Doctrina de Lutero.* — Afirma LUTERO que la verdad está sólo en la fe, y el error en la razón y en la ciencia.

Según él, la esencia del hombre consta de dos elementos: carne y espíritu. Éste es un elemento bueno y aquélla un elemento malo. Por consiguiente, perteneciendo la fe al espíritu y la razón a la carne, la misma oposición que hay entre estos dos elementos ha de existir entre la fe y la razón. Y toda vez que la verdad es un bien y el error es un mal, la fe, que pertenece al elemento divino, ha de contener la verdad, y la razón, que pertenece al elemento malo, ha de enseñar el error. De estas doctrinas se deduce la negación del libre albedrío después del pecado original, la autonomía del hombre y la apatía en el orden moral (317-323).

Los antecedentes históricos los encontramos en la Teosofía neoplatónica y cabalística de la época del Renacimiento y en el Gnosticismo y Maniqueísmo de los primeros siglos de la era cristiana; y los resultados de esta doctrina se manifestaron luego en una profunda desmoralización, según atestigua la Historia (323-327).

Y finalmente, en el examen extrínseco especulativo aparece este sistema contrario a la permanencia de las esencias, a la constitución natural de los seres orgánicos intelectuales, a la espiritualidad del alma humana y a la potencia de la razón para alcanzar la verdad (327-330).

SECCIÓN TERCERA: *Doctrina de Draper.* — Este autor, además del libro *Historia de los conflictos*, había escrito otra obra, fundamento de aquélla, *Historia del desarrollo intelectual en Europa*, y presenta un sistema cuyo resultado es opuesto al anterior, o sea, que la ciencia tiene la verdad, y la religión católica el error (330-334).

Son sus fundamentos: el principio especulativo de la inmutabilidad de la fe y de la mutabilidad de la ciencia; el principio histórico racionalista desecha las fuentes históricas de la religión, la Biblia, y asigna como origen de las verdades reveladas las fábulas paganas, falsas decretales, etc., de donde dimanan los conflictos antes mencionados y la futura ruina del catolicismo, fundado en la falsedad y el engaño (334-345).

En el examen extrínseco histórico, señala el apologista solsonense los antecedentes históricos para el fundamento especulativo, el transformismo y la filosofía de Kant; y para el fundamento histórico, el racionalismo histórico, el jansenismo y el febronianismo. Y referente al resultado histórico, indica la tendencia al racionalismo y al materialismo, el cual se inclina hacia el panteísmo (346-368).

Finalmente, el fundamento extrínseco especulativo de Draper queda destruído demostrando que la ciencia ha de tener estabilidad y progreso, que son los caracteres propios del catolicismo (367 371).

Al llegar aquí, no señala Comellas ni refuta ningún otro sistema negativo, porque cualquiera otro habría de confundirse *praesumptive*, en lo substancial, con uno de los tres anteriormente refutados.

Advierte, además, la crítica que se leerían con mayor interés las tres secciones de esta segunda parte si los sistemas refutados pertenecieran a la filosofía moderna.

ANÁLISIS DE LAS PARTES EN ORDEN AL CONJUNTO

La teología, la filosofía, las ciencias históricas y naturales, han prestado los ricos materiales de sus canteras; y el genio del artista ha ido extrayendo y pulimentando por separado y con perfección maravillosa, como sillares de regio alcázar, las diversas partes de la obra, la constitución objetiva y sujetiva, las relaciones intrínsecas y extrínsecas y el desarrollo histórico de

los más bellos elementos, que son la religión y la ciencia; extendiéndose en lo más necesario, indicando tan sólo lo menos conducente al fin principal de la obra, terminando siempre cada parte con la afirmación de la armonía de los dos elementos; y los ha colocado, alineado y unido en plan tan admirable y con trabazón tan indestructible, que ha levantado un sólido y soberbio monumento a la verdad imperecedera del catolicismo.

No es extraño, pues, que TORRAS Y BAGES (*Obras compl.*, Editorial Ibérica, vol. V, pág. 21, nota) llame *eruditísima* esta obra; que VÁZQUEZ DE MELLA, en el discurso pronunciado en Vich el 10 de mayo de 1903, manifieste que los dos últimos libros indican lo que iba a ser el edificio de su ciencia por las proporciones del pórtico trazado en la *Introducción a la Filosofía* y en la *Demostración de la armonía entre la ciencia y la fe;* y que HERRANZ, en su *Historia de la Filosofía* (año 1908, pág. 348), diga que en la *Demostración de la armonía entre la religión y la ciencia* probó COMELLAS tener gran erudición y un talento filosófico de primer orden.

Aquí, con todo, es conveniente hacer notar que los pocos autores españoles que han citado esta obra de Comellas no explanan el contenido de la misma y sólo emiten brevísimamente su juicio crítico, estudiándole, no como apologista, sino única o principalmente como filósofo.

EL MÉTODO

Expuesto el plan, y hecho el análisis crítico de esta obra, queda manifiesto el método seguido. En tiempo del autor, los protestantes *místicos* y *liberales* habían afirmado la inadmisibilidad de los motivos externos de credibilidad por no tener ninguno o poquísimo valor, incapaces de engendrar certeza, y que únicamente cabía admitir el sentimiento religioso, el testimonio del espíritu, la inmediata certeza de la fe, ya que ésta nace del íntimo contacto con el ente divino. En los últimos años del siglo XIX, los fundadores de la *Nueva Apologética*, capitaneados por BLONDEL, joven francés llamado *Padre del Modernismo*, no admitiendo verdad que no proceda del interior (proclamando el *inmanentismo*), rechazan también el milagro como criterio de credibilidad, pero lo admiten *porque* creen. Su fórmula

es: *Crede ut intelligas; non intellige ut credas.* (Cfr. DOMÍNGUEZ, *Historia de la Fil.*, ed. 2.ª, pág. 361.)

Mas el Concilio Vaticano afirma que los milagros y profecías *divinae revelationis signa sunt certissima*, y hiere directamente con anatema a los protestantes, quedando implícitamente condenados los inmanentistas de la *Nueva Apologética*. Por eso COMELLAS, que tan magníficamente había hablado de la infalibilidad de la Iglesia (pág. 238, et seqq.), atento siempre a sus doctrinas y amante de los escolásticos (pág. 84 et seqq.), aunque invoca muchas veces el testimonio de la conciencia y de la experiencia interna en su obra, al probar directamente la divinidad del catolicismo o del cristianismo (P. I, Sec. I, c. III), no deserta, sino que sigue impertérrito el método tradicional, el método de SAN JUSTINO, de TERTULIANO, de SAN JUAN CRISÓSTOMO, de SAN AGUSTÍN, de los escolásticos, tan solemnemente aprobado por la Iglesia.

Y bajando más hasta llegar a su misma contextura, es su método general proponer, dividir, probar, refutar, cuidando siempre de enlazar con un preámbulo las partes y las mismas secciones entre sí. De la idea culminante se derivan en su desarrollo multitud de cuestiones filosóficas, teológicas, científicas, que, como advierte el censor, se enlazan entre sí y se ramifican variadamente para tejer en hermosa trama ideas importantes y elevadas.

Es también admirable en el profesor apologista la exposición exacta de los sistemas filosóficos, tanto antiguos como modernos, y la comprobación de las citas en la lengua nativa de los autores, tanto en griego como en francés, inglés, italiano o alemán. Por eso, hablando en general de sus obras, que estudia en su carácter filosófico, advierte SERRA HUNTER, en su discurso de ingreso en la Academia de Buenas Letras de Barcelona en 1925, que pocos escolásticos extranjeros saben presentar como él las doctrinas contrarias; y FONT PUIG, en un artículo del primero de marzo de 1927 en el *Diario de Barcelona*, que ni por Balmes ni por nadie de su tiempo fué superado en España en el conocimiento directo del pensamiento filosófico contemporáneo.

Es igualmente cualidad digna de loa la originalidad de varios conceptos y la manera también original y nueva con que se exponen otros ya conocidos. Su ley de adquisición y de transfusión es una prueba de ello.

Finalmente, COMELLAS, como experto capitán, defiende la fortaleza de la fe con todas las armas y en todos los campos, poniendo de relieve las cualidades de distinguido teólogo, de metafísico y psicólogo, luciendo en medio de la profundidad del pensamiento una erudición selecta, riquísima y oportuna (*Prol. del Dr. Vallet*).

ESTILO Y LENGUAJE

Tiene el apologista solsonense el estilo conveniente a la materia que trata, y como la explanación de su tesis es eminentemente filosófica, de ahí que su estilo sea también generalmente filosófico. Y, bajando a más detalles, importa manifestar que no tiene en verdad un estilo brillante, como el P. CÁMARA, ni de sabor clásico, como D. MIGUEL MIR; pero en contra de lo que se ha dicho de ORTÍ LARA, premiado con *accessit*, su lenguaje no carece de la transparencia y vigor del pensamiento original. Su estilo, como su lenguaje, es preciso, severo, clarísimo, sobre todo en las cuestiones metafísicas; mas tiene el apologista de Solsona páginas hermosísimas cuando desarrolla argumentos netamente apologéticos, basados principalmente en las ciencias o en la Historia Universal. Baste citar la pág. 152.

Pero, por si alguna incorrección hubiera en su lenguaje, será conveniente recordar aquella frase que, sin saber su origen, se ha ido repitiendo de boca en boca: que pensaba en alemán y escribía en una lengua que no había aprendido de labios de su madre.

Finalmente, antes de pasar al fallo de la Academia, precisa consignar que en medio de la baraúnda de sistemas filosóficos que, de brazo con el racionalismo imperante, utilizaban los progresos de la ciencia, de la prehistoria y los hechos de la misma Historia Eclesiástica para destruir de consuno el catolicismo; el filósofo y teólogo solsonense hubo de bajar al campo donde trababan batalla los enemigos de la Iglesia católica. Esa es la razón de que su obra fuera eminentemente filosófica, aunque científica e histórica a la vez, para rebatir el error. Si el ataque no hubiera venido de todos los campos, tampoco Comellas los invadiera todos para su *Demostración*. Por eso afirma el dominico P. VENANCIO DEL CARRO, en *Filosofía y filósofos españoles* (art. II de publicaciones de la *Revista de las Españas*, n.º 11): "En el si-

glo XIX las teorías de Darwin, junto con el espíritu anticatólico de muchos de nuestros políticos, que pretendían redimir a España y restaurarla sobre un montón de ruinas artísticas, que hoy lloramos, dieron origen a diversas obras de polémica filosófico-apologética... En nuestro siglo, aquellas polémicas quedaron enterradas. Los que sobrevivieron cambiaron de rumbo."

FALLO DE LA REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

Finido el plazo de presentación de las Memorias el día 15 de julio de 1878, la *Gaceta* del 18 del mismo mes y año publicó el número que correspondiera a cada Memoria presentada, según el orden con que fué recibida, y los lemas adoptados por los autores de las mismas. La *Gaceta* del 27 de mayo de 1880 anuncia el fallo de la Academia; y, por fin, la del 24 de junio siguiente señala el día 29 del mismo mes para la adjudicación de los premios merecidos.

A pesar de haber sido presentadas 51 Memorias, el jurado calificador declaró no haber lugar a otorgar a ninguno el premio ofrecido, concediéndose, en cambio, cuatro *accessit*, sin prelación ninguna, en favor de las señaladas con los números 22, 37, 41 y 51 de presentación, de conformidad con la quinta regla del programa de concurso: "Si ninguna de las presentadas contuviere méritos suficientes para obtener el premio, lo declarará así la Academia. Acordará, no obstante, lo que juzgue conveniente, si alguna de ellas mereciere *accessit*, el que, en tal caso, consistirá en un diploma, la impresión de la Memoria y entrega al autor de doscientos ejemplares."

Los números premiados correspondieron a las Memorias escritas por D. JOAQUÍN RUBIÓ ORS, D. MIGUEL MIR (que renunció al *accessit*), D. ABDÓN DE PAZ y D. JUAN MANUEL ORTÍ LARA.

D. JOAQUÍN RUBIÓ ORS fué catedrático de la Universidad de Barcelona, quien para aquella fecha era autor de varias obras: *La Prehistoria*, breves observaciones sobre su cronología y sus descubrimientos, y *El hombre*, origen, antigüedad y unidad de la especie humana según la revelación, la ciencia y la historia.

D. MIGUEL MIR, ex jesuíta, cuyas producciones le colocan entre los mejores estilistas modernos de la escuela clásica, tuvo el honor de merecer la crítica de Menéndez y Pelayo en la *Revista*

de Madrid, y vió traducida su obra al portugués, francés y alemán.

D. ABDÓN DE PAZ, publicista, tenía publicadas anteriormente las obras apologéticas: *El catolicismo y el clero católico*, y también *Defensa del catolicismo.*

D. JUAN MANUEL ORTÍ LARA, catedrático de la Universidad Central, había escrito y dado conferencias contra los krausistas y su panteísmo, y era autor además de *Ensayo sobre el catolicismo en sus relaciones con la alteza y dignidad del hombre* y *Fundamento de la religión.*

El fallo se recibió con la seguridad de que el jurado hacía honor a la alegoría de esa Academia, la matrona con la llama de la inteligencia en la cabeza y los atributos simbólicos de la Verdad con la leyenda: VERUM-JUSTUM-PULCHRUM.

El juicio crítico que mereció al jurado calificador la obra de COMELLAS y los personajes componentes de este tribunal literario, quedan, de conformidad con sus estatutos, en el secreto de la Academia.

El P. CÁMARA y COMELLAS Y CLUET publicaron por propia cuenta sus obras respectivas; y el filósofo y teólogo jesuíta, P. MENDIVE, que, como Comellas, va a la misma raíz de los errores de DRAPER, vió publicada su Memoria en las páginas de *Ciencia Cristiana.*

Un estudio comparado del libro de COMELLAS con los de cada uno de los cuatro antes mencionados serviría a maravilla para deducir las virtudes que en éstos resplandecieran y faltaran, por contra, en el sacerdote bergadán, averiguando así la causa de no haber sido premiado con ninguna distinción.

¿Podría, acaso, explicar el resultado negativo su estudio, en gran parte metafísico, incomprensible para la mayoría del público?

La composición de esta apología le cogió en pleno estudio filosófico. Comellas se retiró a Berga para dedicarse al estudio, siendo sus obras predilectas los autores de sistemas filosóficos modernos, según se desprende de los libros de su biblioteca. El 20 de octubre de 1876, cuando apenas se hablaba de DRAPER, escribe a un amigo, antiguo compañero en el claustro de profesores del Seminario Conciliar de Solsona, que le invitaba a salir de Berga: "La salida mía... puede que se realice dos veces: la gloriosa y eminente, cuando, rotas las mortales ataduras, vuele a

contemplar la Verdad Infinita; y la otra, si un día algo lejano, puedo llevar a cabo los trabajos científicos que tengo emprendidos y de los cuales deseo hacer partícipes a mis hermanos. Mucho tarda esto, piensan algunos; y yo digo que, con mis escasas fuerzas y recursos, el bien no puede venir sino tarde y que otro tanto han hecho personas más afortunadas que yo. A la edad de cuarenta y cinco años entró KANT en el período del criticismo, y se mantuvo calladito hasta los cincuenta y siete."

Más tarde, el 15 de agosto de 1881, después de la publicación de la apología del catolicismo, sigue escribiendo al amigo: "Aunque es fácil que la *Demostración* me cueste la pérdida de 3 a 4.000 rs., sin embargo, pienso publicar, dentro de no mucho tiempo, una *Introducción a la Filosofía*, salga como saliere. Debiera estar publicada ya, pero no acabo nunca, a causa de mi tendencia ideal, de mis escasas fuerzas y del deseo de librarme de ir a Panticosa o a Urberuaga."

No es extraño, pues, que, hallándose en medio de sus estudios preparatorios para la publicación de su última obra, sea eminentemente filosófica su apología general del catolicismo.

Otra, quizás, pudiera ser también la causa de no haber logrado el premio: el haber dedicado poco espacio, como MENDIVE, a la refutación directa del libro de DRAPER. Mas el programa del concurso de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas para nada cita el nombre del profesor noteamericano, y, por otra parte, COMELLAS, en su obra, sin dejar de refutar cumplidamente el libro *Historia de los conflictos*, demuestra irrebatiblemente la tesis general, que es el tema del concurso mencionado.

CONCLUSIÓN

A pesar de algunos pequeños lunares que en sus obras apologéticas se encuentran, visto el objeto de cada una de sus producciones, la fuerza y disposición de los argumentos, la abundancia de materiales de todos los órdenes, la trabazón perfecta interna de sus partes, y principalmente las virtudes excelsas de que hace gala en su apología general del catolicismo, queda probado sin género de duda que D. Antonio Comellas y Cluet es un *apologista insigne en el siglo XIX*.

ÁNGEL MUNÁRRIZ, Pbro.
Ex Catedrático de Teología Dogmática.

Solsona, Nochebuena de 1941.

BIBLIOGRAFÍA

Diario de Barcelona, 26 agosto 1884.
Crónica de Berga, n.º 56.
Veu de Montserrat, Vich, nn. 31 y 32.
El Bergadán, n.º 412.
Ciencia Cristiana, Madrid, Necrología, 1884.
Un filósofo catalán, Zaragoza, por GÓMEZ IZQUIERDO.
Comellas y Cluet, Biografía. Solsona.

EXCMO. Y RVDMO. SR. DOCTOR DON

RAFAEL GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO

El ocaso de los intelectuales

EL OCASO DEL INTELECTUALISMO

Cuando el año 1934 apareció, en medio de la contradicción y la lucha, mi libro *Los "intelectuales" y la Iglesia*, tuve ocasión de señalar en el Epílogo, que la escuela intelectualista estaba condenada, desde sus comienzos, a triste e irremediable esterilidad.

Referíame exclusivamente, como era natural, a la cuestión religiosa. Era el tema palpitante de la época y del libro. De sus páginas se deducía con meridiana claridad que docenas de ensayos eruditos y de escritores inteligentes, pero anclados en las aguas estancadas de un eclecticismo intelectualista, no habían producido un solo pensamiento hondo en asuntos religiosos, ni una sola crítica ponderada y nueva contra los dogmas del catolicismo. ¡Cuánta distancia hay de Américo Castro retorciendo el pensamiento de Cervantes (1), a Karl Vossler o a Menéndez y Pelayo (2), señalando en Lope de Vega las ingentes resonancias de su religión y de su pueblo! ¡Qué distinto es el *Íñigo de Loyola*, contrahecho y falso, de José María Salaverría (3), que no acertó en 1929 a prescindir de las *sombras* que dieciocho años antes había extendido sobre el Santo Fundador de la Compañía de Jesús, del San Ignacio de Loyola historiado por el Padre Astrain en el primer volumen de su monumental *Historia*, y dibujado por Pemán en las gallardas estrofas de *El divino impaciente!*

Del aspecto político y social no quise tratar. Unas horas dedicadas a su estudio nos hubieran llevado a la misma conclusión.

---

(1) *El Pensamiento de Cervantes*. Anejo VI de la *Revista de Filología Española*, Madrid, 1925.

(2) *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, en *Obras completas*, t. X, Madrid, 1919.

(3) *Las sombras de Loyola*, Madrid, 1911; *Íñigo de Loyola*, Madrid, 1929. Son dos obras a cual más endebles, indignas de la elegante pluma de su autor.

¿Quién olvidará las frases lapidarias de Donoso Cortés acerca de la esterilidad del liberalismo? *De todas las escuelas*—escribía en el *Ensayo*—*la liberal es la más estéril, porque es la menos docta y la más egoísta... Esta escuela no domina sino cuando la sociedad desfallece... Este período es relativamente breve. Apremiados los pueblos por todos sus instintos, llega un día en que se derraman por las calles y las plazas, pidiendo a Barrabás o pidiendo a Jesús resueltamente, y volcando en el polvo las cátedras de los sofistas* (4). ¿Y quién negará que los *intelectuales* españoles anidan entre las ruinas de la escuela liberal? Donoso les describía anticipadamente con mirada de águila. Son los menos doctos, porque apenas pasan de ensayistas o de periodistas del minuto, y solamente una sociedad montada sobre elogios mutuos les trocó de la noche a la mañana en célebres escritores e infalibles oráculos; son los más egoístas, porque acamparon decididamente y como en coto cerrado sobre el presupuesto. Cuando el huracán rugió sobre lagos de sangre española, sus discípulos quedaron sepultados bajo la metralla, mientras ellos se ponían a buen recaudo en hoteles suizos y en playas e instituciones americanas. Su dominación coincidió exactamente con el desfallecimiento, más aún, con la agonía de aquella España republicana, en cuyo organismo hervían ya los gusanos. Más tarde, cuando las turbas se derramaron por las plazas y las calles, y los soldados de Franco y de Lenín se hundieron en las trincheras situadas frente a frente—*Ellos, Nosotros*—a lo largo del suelo de la patria, aclamando con la ronca voz de los cañones los unos a Barrabás y los otros a Jesucristo, ¿en qué sitio se colocaron los *intelectuales?*

El gran Pontífice Pío XI sintió que su corazón de Padre universal de los fieles se desgarraba, "profunda y dolorosamente preocupado—fueron sus palabras—por el máximo peligro que amenazaba a todo el mundo, y más especialmente al mundo europeo, ante los avances del comunismo". Y no apelando a su dignidad de Vicario de Cristo, ni a su larga experiencia, ni a su vasta sabiduría, sino meramente como "hijo de su tiempo", lanzaba un grito de alarma a todos los hombres civilizados, para defender las propias instituciones del Estado y aun la misma sociedad civil, amenazada de muerte por la revolución moscovita.

(4) *Ensayo...*, l. II, cap. VIII, Madrid, 1851, pág. 200.

¿Qué respondían a esto los *intelectuales?* ¿Y qué iban a responder, si la serpiente revolucionaria se desarrolló enroscada a sus cátedras, a la mesa de sus redacciones y a las tribunas de sus ateneos? Cumplieron el triste destino de dar paso a los soviet. También Valdegamas lo había vaticinado: En pos de los sofistas, vendrán con el hacha en la mano los verdugos. ¿No fueron noventa los *intelectuales* que firmaron un manifiesto de simpatía a Rusia, cuando la lava del volcán abría ya numerosos cráteres en la Península? ¡Con cuánta amargura lo comentaba Ramiro de Maeztu en vísperas de la catástrofe! (5). A pesar de su poderoso influjo y de su total hegemonía científica dentro de las instituciones republicanas, nada hicieron por conjurarla, mucho por acarrearla y agravarla.

El doctor Súñer, cuyas cenizas aún están calientes, les acusó en un libro descargado como un látigo sobre sus espaldas (6). El P. Constancio Eguía habló también con voz enérgica en su folleto *Los causantes de la tragedia hispana* (7). El Generalísimo Franco, en su discurso del 1 de octubre de 1936, entre el estrépito de los campos de batalla, escuchó el ruido de la "corriente de la intelectualidad equivocada". ¡Terrible equivocación! Ciertamente que los asesinos de las checas y los agentes patibularios de las *brigadas del amanecer* no llevaban en sus labios las frases almibaradas de Fernando de los Ríos, ni la judaica juridicidad de Ossorio y Gallardo. Días antes les habían aplaudido. Con visión certera, vieron en ellos a los ministros inconscientes de la Providencia que preparaban los caminos del escombro y del crimen. Más tarde les escupieron al rostro. No era ya la hora de la barba florida ni de la retórica jurídica, sino de la tea, de la blasfemia y del puñal.

Había pasado la época del intelectualismo, destinado a hundirse por sus torpezas y su egoísmo en un lago de sangre.

* * *

¿De dónde provino la esterilidad del eclecticismo intelectualista? ¿Qué causas aceleraron su ignominia y su ocaso? En la evolución del moderno pensamiento español hay un fenómeno

---

(5) Prólogo a las *Obras completas* de Mella, t. XVIII, pág. XVI.

(6) Dr. Enrique Súñer, *Los intelectuales y la tragedia española*, 2.ª edic., San Sebastián, 1938.

(7) Buenos Aires, 1938. Es un folleto de 125 págs.

singular, digno de ser estudiado por todo hombre reflexivo que siga con atención las ondulaciones de la ciencia. Levántase como la antigua esfinge, solitario y mudo, hierático y solemne, en medio del camino, siendo de todo punto necesario resolver sus enigmas, si no queremos caminar a ciegas y llenar de tinieblas impenetrables la historia de las ideas religiosas entre las gentes peninsulares, durante las últimas décadas del siglo XIX y el primer tercio del siglo actual. Este hecho es la existencia no interrumpida, durante más de medio siglo, de un grupo nutrido de escritores, abogados y catedráticos que han roto abierta o solapadamente con las ideas católicas y con el espíritu que informó a través de los siglos las manifestaciones más gloriosas de la ciencia española.

Recuérdense las polémicas de este nombre que inmortalizaron el de Menéndez y Pelayo (8), las controversias con motivo de las versiones castellanas de los *Conflictos* de Draper (9) y las contundentes refutaciones de la *leyenda negra* (10).

Permítanos el lector un breve paréntesis.

Es norma para nosotros rigurosa e imprescindible tratar al adversario con aquella dignidad y cortesía que exigen no sólo las leyes de la educación, sino también el decoro literario y el deseo y la obligación sacerdotal de encender una llama de verdad allí donde tal vez estén asentadas las sombras del error. Llamamos *intelectuales* a un grupo de escritores harto conocidos por sus tendencias anticatólicas. Ya hace tiempo conocíamos la observación de Ortega y Gasset acerca de ese apelativo *pernicioso*. Así lo califica expresamente en *Vieja y nueva política* (11), y torna a repetirlo en el tomo II de *El espectador:* "La palabra más desprestigiada de cuantas suenan en la Península es la palabra *intelectuales*... Los *intelectuales* somos llamados así con más o menos justicia..." (12). Por nuestra parte, ni entramos ni salimos; usamos el vocablo por acomodarnos a una fórmula

(8) *La Ciencia Española,* en *Obras completas* de M. P., dos tomos, Madrid, 1933.

(9) Véanse COMELLAS Y CLUET, *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia;* P. TOMÁS CÁMARA, *La ciencia y la divina revelación;* MIGUEL MIR, *Armonía entre la ciencia y la fe;* P. JOSÉ MENDIVE, *La religión vindicada de las imposturas racionalistas,* Madrid, 1887.

(10) JULIÁN JUDERÍAS, *La leyenda negra,* Barcelona.

(11) *Obras* de ORTEGA Y GASSET, Espasa-Calpe, 1932, pág. 114.

(12) *Ibid.,* pág. 253.

ya corriente en el lenguaje literario, sin ánimo de injuriar grave ni levemente a nadie, ni de dogmatizar en cuestiones gramaticales. Sin embargo, quien no cierre los ojos a la realidad, observará inmediatamente que el intelectualismo abusó del entendimiento, como el liberalismo de la libertad, el racionalismo de la razón, el socialismo de la sociedad y el filosofismo de la filosofía. Si Unamuno se levantara de la tumba, confirmaría nuestras palabras (13), aun cuando estamos seguros que a renglón seguido, desnudándose moralmente ante el público, según la frase de Salaverría (14), enseñaría lo contrario.

Unamuno vale por toda su escuela. Gloríase, con una extraña sensualidad exhibitiva, de contradecirse a sí mismo y de ser hombre de contradicciones. Así lo afirma en varios pasajes, por ejemplo, en *La agonía del Cristianismo* (15). Por tanto, la significación de la palabra, con su prestigio o desprestigio, con su mayor o menor justicia, corre a cargo de los propios *intelectuales*. Los profanos nos atenemos al uso corriente del vocablo, sin olvidar que con frecuencia el desprestigio de los nombres es efecto del desprestigio de las cosas y de las personas. Pradera, mártir insigne de nuestra Cruzada, escribió estas palabras: "Los que a sí mismos se llaman *intelectuales* y representantes de la moderna filosofía, balbucen torpemente cuando se lanzan a hablar de política" (16).

Pues ¿qué diremos cuando se meten a oscuras en el terreno religioso? Son ciegos que conducen a ciegos, y unos en pos de otros ruedan al abismo.

El fenómeno a que antes hemos aludido no se explica satisfactoriamente con hojear a media docena de ensayistas e improvisadores. Las monografías, aun siendo completas, no abarcan más que determinadas facetas y dejan intacta para el historiador la visión del conjunto. Y esto es precisamente lo que nosotros buscamos. La persistencia sistemática de la escuela intelectualista en apartarse de los moldes católicos (17), su pedago-

(13) UNAMUNO, *Contra esto y aquello*, Buenos Aires, 1922.

(14) José M.ª SALAVERRÍA, *Retratos*, pág. 116. Vid. *Acción Española*, Madrid, 1936, pág. 600.

(15) Introducción, págs. 10-11.

(16) VÍCTOR PRADERA, *El Estado nuevo*, 2.ª edic., 1937, pág. 26.

(17) Discurso de ORTEGA Y GASSET en el Cinema de la Ópera. *Obras*, páginas 1, 395.

gía irreligiosa o, por lo menos, arreligiosa (18), como hoy se dice, su filosofía racionalista (19), su labor histórica frecuentemente antiespañola (20), sus tendencias laicas y descristianizadoras, ¿son acaso un asunto baladí o un episodio pasajero? De ningún modo; antes al contrario, forman un abigarrado conjunto que presenta ante los ojos del historiador de las ideas religiosas un amplio panorama, y por eso juzgamos indispensable abarcarle en toda su amplitud.

¿Qué caracteres generales tiene la escuela intelectualista? ¿De qué fuentes ha nacido? ¿Con qué afluentes se nutre? ¿Qué tierras riega? ¿Hacia dónde prefiere lanzar su tortuosa corriente? ¿Cuáles son las causas, los procedimientos y los fines que desde Giner de los Ríos acá sellan el método de los adeptos de esa escuela? (21). ¿Por qué caminos llegó a su cenit y qué fuerzas le impelen hacia el ocaso?

Por de pronto, el lector que siga con atención el desarrollo del pensamiento religioso, al contemplar una tendencia que durante medio siglo se ha prolongado en España, podrá preguntarse: ¿Ha fallado en este caso aquella ley primordial señalada por el maestro santanderino en la *Historia de los heterodoxos*, y según la cual la herejía en el territorio nacional había pasado como una nube ligera por el horizonte? (22). En cambio, con el influjo de la Iglesia, nueva columna de fuego que guiaba a los israelitas en su peregrinación por el desierto, se explicaba nuestra historia, que, de lo contrario, quedaba reducida a fragmentos (23). Con abrumadora erudición demostró estas afirmaciones el polígrafo inmortal. Por nuestra parte, estamos tan identificados con su tesis, que hace unos años escribíamos en las primeras páginas de *Los Apologistas españoles:* "Afortunadamente, nuestra patria no ha servido de cuna a la herejía. Las que enturbiaron a deshora

(18) Jiménez Asúa, *Libertad de amar*, pág. 32; y *Respuesta abierta a una señorita*, págs. 38-40.

(19) Véanse, por ejemplo, los *Ensayos* de Unamuno y el reciente estudio que le dedica el P. Guerrero en *Razón y Fe*, mayo de 1941, vol. 123, pág. 24.

(20) Pío Baroja, *Juventud, egolatría, Divagaciones de la cultura*, etc.

(21) Giner de los Ríos pasa—y con razón—por ser el jefe y el prototipo de la *Institución Libre de Enseñanza*, nido de los *intelectuales*. Véanse sus *Estudios jurídicos y políticos*, Madrid, 1875; y su colección de artículos *Universidad española*, Madrid, 1916.

(22) *Heterodoxos*, t. I de las *Obras completas* de M. P., Discurso preliminar, pág. 53.

(23) *Ibid.*, págs. 134 y 187; III, 227, y VII, págs. 511-516.

nuestro cielo venían empujadas por vientos extraños; sus rugidos sonaron en el suelo peninsular con acentos de extranjería y de barbarie, y después de vagar inciertas algún tiempo por nuestros montes y llanuras, esas nubes buscaron lejos tierra más propicia o se desvanecieron rápidamente en los aires. ¿Qué manchas dejaron en la ciencia española el arrianismo, el judaísmo, el mahometismo, el protestantismo y el jansenismo? ¿Qué ruidos discordantes turbaron la calma de nuestra *República literaria?* ¿A quién ha sido dado, sino a raros y eruditos varones, seguir el rastro de barruntos heréticos entre nosotros? Don Miguel Unamuno dará de este fenómeno la explicación que le plazca (24). Al cabo, vivió atado a la roca como un nuevo Prometeo, según le describía un crítico aludiendo al *Sentimiento trágico de la vida*, y complacíase en blasfemar contra lo humano y lo divino y gritar a todos los vientos su ansia furiosa de inmortalidad (25). Pero una vez al menos hubiera convenido con nosotros—¡aun cuando no conviniera consigo mismo!—que el único capacitado para describir las peripecias de la heterodoxia española fué el historiador que las describió (26).

Al llegar a este punto, necesitamos preguntarnos: ¿Existe realmente en España una escuela de heterodoxia? Si existe, por vez primera en la tierra de Vitoria y de Suárez ha dejado el error teológico de ser efímero y volandero, para tomar carta de ciudadanía. Pero al mismo tiempo deberemos hacernos esta otra pregunta previa: Los *intelectuales* españoles ¿forman una escuela?

Nosotros no dudamos contestar afirmativamente a la segunda pregunta. Mas para responder a la primera, suplicamos a los lectores que nos acompañen en el corto trayecto que vamos a recorrer.

* * *

La existencia de esa escuela se presenta delante de nuestros ojos con caracteres inconfundibles. Hubo un fundador que dejó entre sus discípulos una estela de veneración, que se ha convertido en una especie de liturgia intelectual. Salvador Madariaga,

(24) *Ensayos,* VI, pág. 152 y sigs.
(25) SALAVERRÍA, *Retratos,* pág. 16.
(26) Véanse mis *Apologistas españoles* (1830-1930), pág. 11, Madrid, 1935.

que con tanto desdén mira a la Iglesia y a la unidad católica (27), quema incienso en el altar de Giner de los Ríos y le dedica fervorosos panegíricos (28). Hay además un desfile de *devotos* de esa liturgia institucionista, que van a desempeñar sus iniciaciones en los centros docentes, escogidos por ellos con preferencia para el desarrollo de sus programas y el logro de sus ideas, como lo recordaba el P. Teodoro Toni en un documentado artículo de *Razón y Fe* (29); hay un método uniforme de procedimientos, de ideas, de pedagogía y hasta de palabras; es rebuscada y almibarada la frase, elegante y afeminado el ademán, meloso el tono de la voz, recíprocos los bombos de los iniciados y de los perfectos (30); hay un plan perseverante de escalar los puestos influyentes de la enseñanza, apoyándose los unos a los otros con rara fraternidad; hay sombras de logia y afán de proselitismo, que se extiende principalmente a la conquista de la juventud estudiantil (31); hay preferencia marcadísima por todos los aires que vienen del extranjero, sea progreso legítimo o mercancía averiada, y un menosprecio no disimulado hacia todo lo que lleva cuño español (32).

Con estos caracteres, ¿no está ya delineada una escuela? ¿La llamaremos *Institución Libre de Enseñanza?* No hay en ello gran inconveniente, con tal de tener en cuenta que en ese título la *libertad* es únicamente la careta de una férrea servidumbre y de un monopolio absorbente y devastador. En otra parte recordé un episodio de Gómez Izquierdo, historiador de la Filosofía del siglo XIX, escribiendo al autor de *Horacio en España* (33); y no se borrará fácilmente de la memoria de la actual generación la traza tan poco gallarda que se dió Fernando de los Ríos para entrar por la ventana en la cátedra de la Universidad Central. Por eso hemos contemplado cómo se propagaba un materialis-

(27) *Ingleses, franceses, españoles,* 2.ª edic., 1931, págs. 205 y 280. Vide *Religión y Cultura,* julio de 1936, pág. 87.

(28) *España. Ensayo de Historia contemporánea,* 1931, págs. 37, 42 y 103.

(29) Número de junio de 1938, tomo 114, págs. 152 y 153.

(30) *Epistolario de Valera y Menéndez y Pelayo,* I, pág. 11, Madrid, 1930.

(31) *Heterodoxos,* III, 731, y VII, 477. DR. GREGORIO Y ROCASOLANO, *La poderosa fuerza secreta, La Institución Libre...,* pág. 149.

(32) Altamira mismo, a pesar de sus amores por la *Institución Libre,* lamenta el extranjerismo de las clases intelectuales. Así lo dice en *Cuestiones modernas de Historia,* pág. 279 (1935).

(33) GARCÍA DE CASTRO, *Menéndez y Pelayo. El sabio y el creyente.* pág. 51. Madrid. 1940.

mo caduco y desolador, disfrazado de untuoso misticismo, en la cátedra, en el ateneo, en la prensa, en el parlamento, en las calles, en el casino, en la mal llamada casa del pueblo—sin duda, por confundir el pueblo con el populacho—y hasta en las eras de los campos, según la anécdota recogida en una hermosa página de los *Heterodoxos* por Menéndez y Pelayo (34).

¡Cuántas pruebas se nos vienen a las manos para demostrar el afán extranjerizante de los *intelectuales!* ¡Con qué profundo desdén miran las glorias españolas!

Después de dar Jiménez Caballero una conferencia en la Universidad de Francfort, pregunta a un docto profesor si en Alemania conocían la *Revista de Occidente*. Sonríe maliciosamente el profesor y responde: "En general, conocemos los números de antemano" (35). Gloria Giner de los Ríos publica unas *Lecturas históricas* (36); y en ellas, desentendiéndose de temas de historia española y de escritores representativos de nuestra cultura, hay un conglomerado de trozos pintorescos y anuncios familiares, desde *La vida de un propietario egipcio*, de Gompertz, hasta la *Recepción de embajadores* en Constantinopla, de Constantino Pórfirogeneta, pasando por unos trocitos de su padre D. Francisco Giner y de su marido don Fernando, el arrepentido viajero de la Rusia proletaria (37). ¡Modestia de la pedagogía institucionista!

Américo Castro, en el prólogo a una edición de *El condenado por desconfiado*, juzga tema baladí el pensamiento teológico tan magistralmente expuesto allí por Tirso de Molina (38). Abundan los textos en que los *intelectuales*, Pío Baroja y Ortega, por ejemplo, desprecian la tradición científica española (39), como si los libros de Menéndez y Pelayo y de sus discípulos se hubiesen escrito para los habitantes de la Patagonia. De la *España invertebrada*, de Ortega y Gasset, afirmaba Pradera que era el libro "más pesimista y fatídico" que se había publicado sobre España (40).

Es indudable que en estos años de exaltación patriótica, des-

(34) Tomo VII, pág. 429.
(35) Jiménez Caballero, *Genio de España*, pág. 225, 2.ª edic., 1934.
(36) *Cien lecturas históricas*, Espasa-Calpe, 1935.
(37) Fernando de los Ríos, *Mi viaje a la Rusia soviética*, 1922.
(38) Hornedo, en *Razón y Fe*, junio de 1940, tomo 120, pág. 190.
(39) Salcedo, *Literatura española*, t. IV, págs. 9-15, Madrid, 1917.
(40) *El Estado nuevo*, pág. 84, 2.ª edic., 1937.

pués de la victoria contra el marxismo internacional, más de un escritor institucionista ha puesto sordina a las intemperancias antiespañolas. Pero no hemos de olvidar el daño de esas páginas tan deletéreas y tan difundidas en los centros universitarios, donde aún se les citan, ni aquella observación que a otro propósito hacía Bonilla San Martín: Son preferibles los iconoclastas de antes, arrojados y categóricos, a los "ladinos" de ahora, que pasan por todo, con tal de chupar a dos carrillos del presupuesto (41).

¡Cuánta lástima nos infunden aquellos alumnos de centros oficiales a quienes con halagos de sirena se les ha lanzado por los derroteros del intelectualismo! Se les enseña a dudar de la verdad de la religión católica (42); se les inculca que la vida del catolicismo es ya milagrosa y que dentro de unos siglos no quedará de él más que un recuerdo histórico (43); se llama charlatán a Donoso, ñoño y ramplón al cardenal Ceferino González (44); nos repiten que España es tierra agria, paralítica e inerte... (45). ¡Ah! Y mientras los alumnos, despistados por las metáforas de relumbrón o el olímpico ademán del conferenciante, beben gustosos este veneno, no resisten quizás un trozo de Fray Luis de León, oreado por las brisas del Tormes e iluminado por las estrellas del cielo de Castilla que bañan tibiamente la frente de Marcelo, ni entienden las estrofas angélicas de San Juan de la Cruz, ni abren un tratado de Suárez, ni tienen paciencia para leer una página de Quevedo, ni se detienen ante la colegiata de Santillana o ante la fachada de la Universidad salmantina, ni gozan con las estrofas de Lope o los autos de Calderón, ni se deleitan con las leyendas de Zorrilla, ni saludan los jugosos artículos de *El Criterio*, ni aplauden las macizas investigaciones de nuestros historiadores modernos, ni recogen en sus oídos los párrafos rotundos y luminosos del polígrafo santanderino.

Será, por consiguiente, una gloria o una ignominia para las letras patrias; pero el historiador concienzudo y el observador perspicaz han de reconocer que esas notas tan persistentes y tan claras indican la existencia de una escuela.

---

(41) Bonilla y San Martín, en *Menéndez y Pelayo*, t. IV de los *Orígenes de la novela*, pág. 10, Madrid, 1913.

(42) Castelar, *Discursos parlamentarios*, I, 223, en *Obras escogidas*, X, 231.

(43) Ganivet, *Epistolario*, en *Obras completas*, IX, 289.

(44) Unamuno, *Ensayos*, VI, 220.

(45) Ortega y Gasset, *El espectador*, en *Obras*, pág. 241.

Ahora bien. ¿Se encierra dentro de su recinto un sistema de heterodoxia? Y en cualquier forma que ésta se haya manifestado, ¿lleva en su seno gérmenes de vitalidad, o más bien de desfallecimiento y ocaso?

Afirmaba Salaverría en un artículo publicado hace algunos años en un diario madrileño, que los escritores españoles, desde el 98 en adelante, eran nietzschianos. Suponemos que en la intención del crítico habría un límite, que no puso a la frase, ya que más adelante añadía que los modos nietzschianos "caen y se agarran, sobre todo, en los espíritus decadentes, débiles y desquiciados". Lo recordaba el malogrado P. Graciano Martínez en su hermosa *Semblanza* (46). Las extravagancias de Nietzsche sólo podían hacer daño a aquellos publicistas que, alejados de los dogmas católicos, navegan a la deriva en el mar del pensamiento; la brisa bonancible podrá llevarlos a la playa o al puerto, mas el huracán desencadenado los destroza contra los escollos y los sumerge en el abismo. Quien enseñaba el panteísmo, el materialismo y la metempsícosis, quien repetía millares de veces: "Dios ha muerto" (47), quien, en el paroxismo de la locura, rugía como un energúmeno contra Jesucristo (48), ¿qué esperaba de nuestros grandes escritores católicos sino refutaciones y desprecios?

¡Mal camino para fundar sistemas! Los espíritus débiles y contradictorios no han nacido para luchar, y menos aún en tiempos que exigen para la lucha musculatura de atletas; los entendimientos desquiciados vagarán perpetuamente sin rumbo fijo; hoy beben un rayo de luz y mañana se pierden en la noche, pero jamás darán pasos firmes, ni en una dirección determinada; en una palabra, los maestros desorientados, las cabezas anquilosadas que resbalan sobre un presente inseguro, maldicen el pasado y pierden su pupila en un futuro incógnito y sombrío, no poseen energías mentales para levantar sobre sus hombros una escuela de heterodoxia. Semejan combatientes que salen ya derrotados de sus cuarteles.

La herejía y el cisma son posiciones firmes y resueltas, aun cuando equivocadas. Tienen aliento revolucionario, afirman o niegan, ponen con frecuencia sus afirmaciones y sus negaciones en la punta de la espada, y se complacen en cortar cabezas en nom-

(46) *Semblanza del primer superhombre*, pág. 2.
(47) *Ibid.*, pág. 79.
(48) *Ibid.*, págs. 36 y 295.

bre de un despotismo *divino*, o dejan un montón de cenizas humanas, como testimonio de su selvática intransigencia, en las encantadas orillas del lago Leman.

¿Tiran por estos senderos los directores del doctrinarismo intelectualista? Giner de los Ríos, en la colección de artículos que reunió bajo el título de *Universidad española*, pide que en los centros docentes del Estado se observe a rajatabla la "neutralidad religiosa" más estricta (49). ¿Y hasta dónde habrá de extenderse la neutralidad? ¿Al terreno histórico? Desde luego, porque incluso la Edad Media estaba en desacuerdo con los principios religiosos; y opinar de otra manera, según el profesor krausista, era manchar con tópicos la concepción histórica medioeval. Más aún—decía Giner en otro libro—; actualmente hay un "nuevo" sentido y un nuevo espíritu en la política, en la disciplina y en las doctrinas de la Iglesia, y correría grave riesgo de engañarse quien se imaginase uno e indivisible el hilo de la tradición eclesiástica (50).

¿Se extendería la neutralidad al campo dogmático? Evidentemente, y por más poderosos motivos. El dogmatismo es lepra de la inteligencia, rémora del espíritu, vilipendio de un pueblo civilizado y negación del progreso humano. Así lo aseguran los *intelectuales*, y a eso alude con una frase de vago sentimentalismo Fernando de los Ríos, al decirnos que la Iglesia escogió el catolicismo y abandonó el evangelismo (51). Otro escritor de esta escuela, pretendiendo explicar el espíritu de San Ignacio de Loyola, *descubría* que dejó el Oriente místico y eligió el Occidente dogmático, que dejó a Jesús y se quedó con el Papa del Vaticano (52). Salvador Madariaga aludirá concretamente a la Iglesia española, y en ella no distingue sino beaterías y supersticiones, monjitas místicas y curas guerrilleros... (53).

Estas teorías llevan aparejada necesariamente la guerra a la teología y a la filosofía. Y donde la teología ha sido barrida y del movimiento filosófico de otros tiempos sólo queda el perfume de las rosas que se marchitaron, ¿se podrá afirmar en serio que existe heterodoxia? Sin base teológica, cualquiera que sea, sin llevar en la cabeza firmemente asentados algunos prin-

(49) *Universidad española*, pág. 138.
(50) GINER DE LOS RÍOS, *Estudios jurídicos y políticos*, Madrid, 1875, pág. 151.
(51) *La Filosofía del Derecho...*, 1916, pág. 60.
(52) SALAVERRÍA, *Iñigo de Loyola*, Madrid, 1929, págs. 182-186.
(53) *Ensayo de Historia contemporánea*, 1931, págs. 96 y 117.

cipios filosóficos que infundan vigor a explicaciones inconexas, recogidas como al azar en el baratillo de cátedras institucionistas, es imposible la formación de un cuerpo doctrinal que infunda alientos para vivir rectamente y abra delante del ánimo triste y desorientado rompientes de claridad y de eterna belleza. La "neutralidad" docente en las cuestiones que más interesan al hombre y la supresión de la teología en los centros estatales abrieron camino para el escepticismo desgarrador y para el achatamiento de los caracteres, pero al mismo tiempo pusieron una valla firmísima a las olas encrespadas que en distintas épocas azotaron la nave de la Iglesia.

Recuerdo muy bien que un erudito académico e historiador, preguntándome hace algunos años los motivos de la separación de la Iglesia griega y latina, y dudando si las rencillas entre ambas eran meramente disciplinares o si mediaban discrepancias dogmáticas, me decía a continuación con humildad: "No extrañe usted que le haga estas preguntas; confieso paladinamente mi ignorancia, y resulta bochornoso que en España, la nación de la Teología, los hombres públicos y los escritores ignoremos de punta a cabo esa ciencia fundamental." Mueve a risa y a lástima al mismo tiempo el caso narrado por Vázquez de Mella. Un señor, que pasaba por docto, quería escribir un libro; y como había de referirse a cuestiones religiosas, ¡tuvo que comenzar pidiendo a cierto amigo suyo una nota sobre los Sacramentos y su número!... (54).

Aun dentro del campo católico, al estudiar las obras filosóficas de Orti Lara, observaba Gómez Izquierdo que los pasos vacilantes del filósofo en sus primeros años de publicista nacieron de la deficiente formación filosófica recibida durante su carrera universitaria (55). Años adelante, se educó por propia cuenta en esta severa disciplina y fué el intrépido polemista que tan certeramente combatió a Krause, a Castelar, a Draper y a los *textos vivos* (56).

¿Pues qué diremos de la escuela intelectualista, que cerró los oídos a cal y canto ante el dogma católico? Si el desconocimien-

---

(54) MELLA, *Obras completas*, vol. XX, pág. 308.

(55) ALBERTO GÓMEZ IZQUIERDO, *Don Juan Manuel Orti Lara*, Granada, 1927, pág. 5.

(56) Véanse *Catecismo de los textos vivos*, Madrid, 1877; *Sofistería democrática*, Granada, 1861; y *La ciencia y la divina revelación*, Madrid, 1881.

to radical de la teología no fuese un hecho tan lamentable como evidente, ¿cabría explicar las obras de Unamuno? A caso hecho desea que el lector pierda la pista de su pensamiento, y, enredándose voluntariamente en una madeja de ideas divergentes y contradictorias, se complace en abandonar a los lectores desorientados en medio del camino. Y es entonces cuando el ensayista ha conseguido su intento. Goza, gesticula, juega con los demás y les marea. Su literatura es una literatura de escondite. ¡Claro está que con frecuencia se pierde él antes que el lector! Ha llegado la hora de explotar la contradicción, como quien golpea en la dura roca para extraer oro; y a la postre, mientras hierve la tempestad, él se refugia en la tienda de campaña de su capricho. ¡Si Unamuno tuvo la osadía de hacer del cambio y contradicción de ideas una bandera de gloria! En el *Sentimiento trágico de la vida* reconoce que se contradice. ¿Y qué importa? Él "afirma contrarios, es un hombre de contradicción y de pelea..., dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza... Es la contradicción íntima precisamente lo que significa mi vida y la razón de mi ser" (57).

¡Malabarismo literario! Al acercarse Unamuno—porque es una obsesión suya—a los umbrales de la teología, no llevó más bagaje que la fiducia protestántica o algunas zarzas que en los laberintos que recorre ha logrado cortar en los linderos de Adolfo Harnack (58). Inquirimos, pues, en presencia del *más dogmático* de los *intelectuales* modernos: ¿A qué hemos de atenernos? ¿Escepticismo? ¿Contradicciones? ¿Antítesis literarias? ¿Escarceos filosóficos? ¿Piruetas heterodoxas? ¿Afán de exhibirse y profesión del reclamo? No lo sabemos precisar en cada página matemáticamente. Pero *La agonía del Cristianismo* no se escribe para dar combustible a la heterodoxia, sino para desgarrar a zarpazos el corazón. Cuando se *agoniza* y no se vence, cuando una doble agonía, la etimológica y la moral, sacude nerviosamente las páginas, ni se debe interrogar a quien, según la frase de Pemán, lleva en perpetua interrogación el alma, ni se hallan el reposo y la energía suficientes para arribar a la cumbre de las afirmaciones dogmáticas.

A juicio de Besteiro, antiguo teorizante del socialismo en nues-

(57) *Del sentimiento trágico...*, pág. 255, cap. IX.
(58) *Ensayos*, II, 179.

tra patria, las ideas religiosas habían fracasado (59), y se perdía lastimosamente el tiempo empleándolo en bagatelas teológicas (60). Ganivet tan pronto pedía que se encomendara a la Iglesia católica la misión pedagógica (61), como rebajaba a Jesucristo hasta la *caterva de dioses* salidos de nuestro cerebro... (62).

Y por lo que toca al terreno histórico y literario, repítese el mismo fenómeno. Américo Castro encuentra descentrados en las letras castellanas a nuestros grandes místicos (63). ¿Con qué ojos los habrá leído? La respuesta adecuada dióla Salaverría, diciendo que los místicos españoles fueron el fruto sazonado que no hubiera podido manifestarse sin la colaboración consecuente y múltiple de toda la raza. Más adelante añade: "Esto es lo particular del misticismo español, que brota como una explosión natural, y no en casos aislados. Así resulta un fenómeno comprensible, puesto que en él interviene el alma entera del país" (64). Con relación a la crítica de Unamuno y Ortega y Gasset en torno al *Quijote* y sus comentadores, no queremos hablar por nuestra cuenta. En el *Examen de ingenios* les ha puesto Icaza la siguiente apostilla: "Triste es que después de siglos no haya quien medio alcance a entender el *Quijote;* Ortega y Unamuno son los iluminados exegetas que creen que solamente ellos lo han entendido" (65).

No queremos alargar las citas ni insistir más en consideraciones que brotan espontáneamente de estas páginas. Con harta claridad nos enseña la escuela intelectualista, que vive divorciada de toda teología, ortodoxa o heterodoxa, y que, por tanto, no ha fallado tampoco en este caso la ley histórica de *Los heterodoxos españoles.* ¿Y por qué? Porque el intelectualismo eclecticista ha vuelto las espaldas a la teología, se mueve tortuosamente en la penumbra, vive de dudas, de antinomias y de ignorancia religiosa, no siente el amor patrio, mariposea de tema en tema sin posarse en ninguno, profesa, en suma, la *neutralidad* que proclamó solemnemente su fundador. Y así como el librepensamiento

(59) *Marxismo y antimarxismo,* Madrid, 1935, pág. 30.
(60) *Ibid.,* pág. 208.
(61) Ganivet, *España filosófica,* en *Obras completas,* IX, pág. 95.
(62) *Epistolario,* pág. 247.
(63) Américo Castro, *Santa Teresa y otros ensayos,* Santander, 1929, pág. 10.
(64) Salaverría, *Santa Teresa de Jesús,* pág. 81, Madrid, 1921.
(65) Apud Francisco Valdés, *Letras,* pág. 55.

sólo existe cuando no se piensa, así también la neutralidad teológica y la ignorancia dogmática llevarán al escepticismo elegante o a la contradicción caprichosa, pero a la heterodoxia no. La Iglesia fabrica dogmas—usaremos la frase de Cherteston—y levanta catedrales; el intelectualismo fabrica dudas y levanta telarañas.

* * *

¿Durarán mucho tiempo? La aspereza de la vida, el pánico de los pueblos, la espantosa revolución que sacudió a nuestra patria hasta en sus cimientos, el conflicto internacional más gigantesco que ha conocido la Historia y en el que dos mundos, el de las afirmaciones más audaces y el de las más crudas negaciones, se aplastan mutuamente con oleadas interminables de aviones y de carros guerreros, pregonan con el horroroso estampido de miles de cañones que vivimos ya aquella época roja descrita por Heine con fatídicos colores. En medio de estos millones de hombres que luchan a muerte, en medio de montones de cadáveres de hermanos nuestros tendidos desde Santa María de la Cabeza hasta el Ebro por defender a Cristo o por negarle e incendiar sus templos y sus imágenes, ¿qué papel corresponde desempeñar a los *intelectuales*, agazapados en la penumbra de su neutralidad y de su indiferencia? Han fracasado estrepitosamente. "Las academias bizantinas" de leguleyos, como Mella las llamaba (66), están desapareciendo como nubes de polvo que arrastra el huracán de la batalla. Cuando la flor de nuestra juventud ha caído segada en los campos de batalla con la fe y la gallardía de cruzados de Cristo, cuando tantos caballeros cristianos sucumbieron en las checas perdonando a sus enemigos y gritando impávidos delante de los verdugos "¡Viva Cristo Rey!", ¿habrá derecho a profanar su sangre poniendo de nuevo en manos de alumnos y profesores esos Ensayos grises y macilentos, que ni afirman ni niegan, y llevan en sus hojas la palidez otoñal que anuncia la proximidad del vendaval que los ha de barrer?

A los *intelectuales* presumidos de selectos, filósofos de vía estrecha, como de Ortega dijo Pemartín (67), insignes traidores, según el juicio de Pemán (68), los católicos sinceros y los espa-

(66) VÁZQUEZ DE MELLA, *Discursos parlamentarios*, I, pág. 183.

(67) JOSÉ PEMARTÍN, *¿Qué es lo nuevo?*, 2.ª edic., pág. 127.

(68) CONSTANCIO EGUÍA, *Los causantes de la tragedia hispana*, págs. 13 y 45, Buenos Aires, 1938.

ñoles auténticos no pueden darles la mano ni olvidar su enorme responsabilidad en la tragedia española. ¿Les mirarán con mejores ojos los marxistas errantes? No olvidemos que el diario *Claridad*, órgano de Largo Caballero, en abril de 1936, o sea, en las vísperas de la hecatombe, se burlaba de los *intelectuales*, los mencionaba con sus nombres y los despreciaba con los calificativos más despectivos.

Ni los unos ni los otros les quieren. Los días del intelectualismo doctrinario pasaron y han dejado el campo a los nacionalismos jóvenes y a los radicalismos impetuosos, que sellan sus ideales con sangre en las fronteras. Los ídolos intelectuales, como los del profeta bíblico, han quedado al descubierto en toda su falsedad y raquitismo. La juventud española los desprecia, y harta de metáforas brillantes y de Ensayos insustanciales, exige libros y escritores que conforten el espíritu, llenen de luz la inteligencia y pongan a los pueblos ensangrentados junto al costado de Jesucristo.

RAFAEL GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO
Obispo de Jaén

Jaén, 1 de octubre de 1943.

PEDRO LETURIA, S. J.

El Papa Pío Quinto

y los orígenes de la «restauración católica»

EL PAPA SAN PÍO QUINTO
Y LOS ORÍGENES DE LA "RESTAURACIÓN CATÓLICA"

SUMARIO. — 1. Los dos grandes peligros de la "cristiandad" en 1565: Constantinopla y Ginebra. — 2. Cuatro auxiliares del nuevo Papa: el alto clero italiano, ya en buena parte reformado; la política católica, y la vida espiritual de España y Portugal; las Órdenes religiosas y el programa de Trento. — 3. Acción del Papa en la reforma interior de la Iglesia: su santidad, sus instituciones permanentes, su actividad restauradora. — 4. La defensa de la Iglesia: su actitud ante el calvinismo, y la Cruzada de Lepanto. — 5. El sepulcro del Papa, símbolo de su persona y de su obra.

1. Nublado estaba el horizonte de la Iglesia católica al iniciarse, el 20 de diciembre de 1565, el conclave que eligió Papa a San Pío V.

La paz de Augusta, 25 de septiembre de 1555, había consolidado políticamente *en el Imperio* la escisión luterana, y el nuevo emperador, Maximiliano II, daba muestras, desde 1564, de su afición a los protestantes...

No era ese, sin embargo, el más grave peligro. Porque, en fin de cuentas, el luteranismo se venía revelando ya como un "fenómeno germánico" sin fuerza cosmopolita, minado además por disensiones internas; y el emperador, pese a sus inclinaciones personales (1), dependía múltiplemente de la tradición católica de su familia, de la política de su poderoso primo Felipe II de España y de la acción restauradora, ya en curso en Alemania, gracias, sobre todo, a San Pedro Canisio y a los duques de Baviera.

La amenaza más grave para Roma venía del ataque simultáneo de las dos *anti-Romas* de la época: Constantinopla y Ginebra.

---

(1) Cf. Karl Brandi, *Deutsche Reformation und Gegenreformation* (Leipzig, 1927) II p. 61 ss.

El *peligro otomano* presentaba en 1565 un cariz más amenazador e inmediato para la Ciudad Eterna que en los decenios anteriores.

Bajo la influencia del nuevo gran visir Mohamed Soqolly, la Sublime Puerta había iniciado desde 1564 un cambio de táctica contra la cristiandad. Los últimos decenios había atacado principalmente por la vía fluvial y terrestre del Danubio. Ahora comenzaba a preferir el asalto por las aguas del Mediterráneo. Una flota, señora del mar, barrería el influjo cristiano en todo el África septentional, y, al darse la mano con los moriscos de Granada, próximos ya a la revuelta, dislocaría la comunicación de España con Italia, y llevaría la guerra al interior mismo de ambas penínsulas (2).

Se comprende fácilmente el pánico de Roma ante el ataque de 1565 a Malta, prueba palpable de la nueva táctica. Al reunirse en diciembre el conclave, el nubarrón se había, por el momento, disipado. La bizarría de La Valette y la pericia de D. García de Toledo y D. Álvaro de Bazán habían obligado a Piali Pasha a levantar anclas hacia el Oriente, 12 de septiembre de 1565 (3). Pero la más honda preocupación se reflejaba aún en los cardenales. Hipólito de Este, uno de los más mundanos, puso a disposición del conclave su inmensa fortuna: caso que el Papa futuro no aceptara los compromisos contraídos en el pago de la expedición de Malta por el Sacro Colegio, respondía él con sus propios bienes (4).

Tenían razón de temer. Ante un ataque turco contra Sicilia y España, se encogería fácilmente de hombros el Dogo de Venecia, pues los intereses de la Señoría radicaban más bien en el Mediterráneo oriental; y la flota turca podía ahora coaligarse, no sólo con determinadas tendencias políticas de Francia (esto había sucedido ya antes bajo Francisco I), sino con el más temible enemigo de Roma en Occidente: *el Calvinismo*.

Porque Ginebra era en 1565 la *anti-Roma* de la Europa occidental. Calvino, muerto un año antes, había dejado bien montada

---

(2) Cfr. HENRI HAUSER, *Peuples et Civilisations*: IX. *La prépondérance espagnole* (París, 1933) p. 86 ss.

(3) Cf. ROGER B. MERRIMAN, *The rise of the spanish Empire in the Old World and in the New: IV. Philip the Prudent* (New York, 1934) p. 117 ss.

(4) Cf. LUDWIG VON PASTOR, *Geschichte der Päpste...*: VIII. *Pius V* (Freiburgia. B., 1929) p. 4 ss.

su máquina de ataque a la antigua Iglesia. Su teocracia democrática poseía una vitalidad cosmopolita y una sombría consecuencia, mil veces más expansivas y rápidas que el Luteranismo. La Universidad internacional de Ginebra (1559), presidida por Beza, y su "Casa misional para el Occidente", proveían de predicadores y doctores proselitistas a Escocia, Holanda, Inglaterra, Francia, Suiza y Alemania; finalmente, su acción en esas naciones se hallaba en plena efervescencia y avance. En la misma Francia, amenazaba Coligny con apoderarse totalmente del Gobierno, y aun tentaba por primera vez el trasplante del Calvinismo hugonote al Nuevo Mundo: recuérdese que las expediciones de Ribaut y de Laudonnière a La Florida corren desde 1562 a los días del Conclave (5).

El peligro era, en realidad, grave. Más grave todavía de lo que en 1566 podían prever los cardenales. Porque entonces reinaba todavía María Stuart en Escocia, no se habían rebelado aún ni Guillermo de Orange ni los moriscos de Granada, y podía creerse todavía en una actitud favorable a la antigua fe de Isabel de Inglaterra.

2. En momentos tan críticos no faltaban firmes sostenes a Roma y al Pontificado. Ante todo, la convicción católica y el espíritu de verdadera reforma de gran parte de la *Curia romana y del alto clero italiano*. El hecho mismo de la elección a Romano Pontífice de teólogo tan tradicional y de fraile tan austero como el cardenal Ghislieri, bastaría a probarlo; pero las peripecias del conclave lo pusieron más de manifiesto.

Fué excluído de la tiara (y no por presión de las Potencias, sino por imperativos de la más fina restauración católica) el insigne cardenal Alejandro Farnese, nepote del benemérito Paulo III y fundador del *Gesù*, la iglesia madre de los jesuítas. Y aun los méritos del cardenal Morone, nuncio activísimo en Alemania, obispo reformador en Módena y Bolonia, presidente legado en el Concilio tridentino y fundador, con San Ignacio, del Colegio Germánico-Húngaro, pesaron menos ante los electores que el

(5) Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*: IV. *Calvin* (París, 1935); HENRI NAFF, *Les origines de la Réforme a Genève* (Genève, 1936); F. ZUBILLIAGA, S. I., *La Florida, la misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española* (Roma, 1941) p. 137 ss.

hecho de haber sido en otro tiempo procesado por sospechas de herejía (6). Esta vez se pudo desear y encontrar candidato más perfecto, y bajo el influjo decisivo de un curial santo—San Carlos Borromeo—, se eligió un Papa santo: San Pío V.

La transformación del clero italiano, que este hecho supone, provenía de un lento proceso de mejoramiento interno, nacido de las entrañas mismas de la Iglesia, y cuyos primeros manantiales fecundos eran anteriores a Lutero y al protestantismo. Porque el *Oratorio del Amor Divino*, del que arrancan las grandes figuras que preparan en Italia a San Carlos Borromeo y a los Padres italianos de Trento, nació en Génova a fines del siglo XV, y retoñó en Roma, Nápoles y Vicenza los primeros decenios del XVI (7); y San Pío V recoge en sí, además del espíritu del Oratorio, transmitido por Paulo IV, el de la reforma dominicana en Italia, que pudo enfrentar ya en 1521 a Lutero un teólogo, un restaurador y un consejero pontificio de la talla de Cayetano (8). El Papa se consideró siempre a sí mismo como brote de la reforma y de la santidad de su Orden: "unde, licet imparibus meritis, Nos etiam tanquam ex fonte profluximus" (9).

Pero además del alto clero restaurado, de la Curia y de Italia, el nuevo Papa hallaba un segundo apoyo de la mayor importancia en la fe católica de Felipe II y del inmenso Imperio en él personificado. Porque, pese a rozaduras y disensiones en materias de jurisdicción y rentas de la Iglesia; pese a la amalgama del interés religioso con el interés político, impuesta por su cargo mismo, en el jefe de un Estado y de un Imperio; no eran meras fórmulas las repetidas expresiones de Pío V referentes al rey de España: "de su vida depende toda la cristiandad", "no tiene otro defensor esta Santa Sede". Como tampoco eran sino la expresión de hechos tangibles aquellas otras del monarca al Concilio provincial de Granada en 1568: "Siendo cierto, como lo podéis ver, que en lo que tocare al real servicio de Dios y de su religión e Iglesia, no excusaremos ni rehusaremos trabajo, peligro, ni gasto, ni otro inconveniente humano, y que prontamente

(6) PASTOR, *ob. cit.* p. 21 ss.

(7) Cf. Pío PASCHINI, *La beneficenza in Italia e le "Compagnie del Divino Amore" nei primi decenni del Cinquecento* (Roma, 1925).

(8) Cf. GUSTAV SCHNÜRER, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit* (Paderborn, 1937) p. 45 ss.

(9) PASTOR, *ob. cit.*, p. 175.

pondremos nuestros Estados y personas, y, necesario siendo, la propia sangre" (10).

De aquí la importancia de Madrid ante Ginebra y Constantinopla. Importancia, desde luego, política y militar. La línea estratégica que, desde el puerto de Messina, ascendía por Nápoles, Milán y el Franco-Condado hasta Luxemburgo y Flandes, señalaba el sistema de fuerza católica defensiva contra el sistema de fuerza anticatólica ofensiva de Ginebra y Constantinopla; así como los tesoros del Nuevo Mundo los consideraba el Consejo de Indias en este tiempo como renta de una nueva "Cruzada" (11). Fuerza católica que no se veía comprometida aquellos decenios (como se vió en el siglo XVII) por preocupaciones en Portugal a espaldas de Castilla: Lisboa seguía también una política antimusulmana y antihugonote.

Pero la importancia de aquella línea no era sólo política y militar. Justamente acaba de escribir Gustavo Schnürer, refiriéndose a aquellos decenios: "El vigor de la nueva vida que germinaba en España se revela especialmente en los muchos santos, en los que flameaban rejuvenecidos los viejos ideales de la Iglesia, lo mismo en el terreno de la renovación de la ciencia escolástica, que en los de la beneficencia más heroica o en los de la vida mística de una Santa Teresa. Cuantos buscaban en torno suyo un apoyo político o militar, o una iniciativa fecunda del espíritu en bien de la Iglesia católica, miraban indefectiblemente hacia España... Allí forjaban sus Universidades la verdadera concepción del mundo y del hombre, y desde allí se extendía luego por todas partes en obras de verdadera sabiduría" (12).

Era también la impresión de los santos de la época. Del clero de España había dicho, poco antes de la elección de San Pío V, San Carlos Borromeo: "Il clero... di Spagna, che è il nervo di tutta Christianità" (13). Y el saboyano Beato Pedro Fabro, al entrar en la Península algunos lustros antes: "Estoy espantado in bonam partem del gran aparejo que hay en España para el

(10) Cf. estos y otros textos del Papa y del Rey recogidos en PEDRO LETURIA, S. I., *Felipe II y el Pontificado según D. Luis de Requeséns y Zúñiga*, en *Estudios Eclesiásticos*, 7 (Madrid, 1928) pp. 69-70.

(11) Cf. PEDRO LETURIA, S. I., *Der heilige Sthul und das spanische Patronat in Amerika*, en *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 46 (1926) p. 10 ss.; HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation* (Essen, 1931) pp. 26 ss.. 135 ss.

(12) Cf. SCHNÜRER, *ob. cit.* pp. 4-5; MERRIMAN, *ob. cit.* pp. 481-487.

(13) 18 de agosto de 1565. Citado en PASTOR, *ob. cit.* p. 172, nota 4.

modo de proceder en las cosas espirituales" (14). Y San Ignacio de Loyola, hablando juntamente de España y Portugal: "En los cuales [reinos] parece que el Señor nuestro [Jesucristo] tanto reluce cuanto por otras partes en todo se oscurece" (15).

También esta restauración católica, como lo acabamos de recordar en la del alto clero de Italia, procedía de corrientes anteriores al Protestantismo. El asalto de la herejía le hizo tomar, en el curso de los años que preparan y acompañan al Concilio de Trento, ciertos contornos duros y polémicos; pero ya bajo Isabel la Católica y Cisneros se comienza a hacer la soldadura armónica entre Teología medieval y Renacimiento moderno, se echan las bases a los Ejercicios de San Ignacio y a la mística de Osuna y de Santa Teresa, empieza a implantarse la organización político-eclesiástica del Nuevo Mundo, y se forma el ideal nacional que ha de llevar a una cruzada ecuménica contra la Media Luna y el Protestantismo (16).

Precisamente de ese origen, anterior a Calvino y aun a Lutero, procede en buena parte el carácter singular del "regalismo español", que tan gravemente había de comprometer la unión entre Pío V y Felipe II. Rey y nación miraban como patrimonio glorioso e *intangible* las instituciones fundadas o practicadas bajo los Reyes Católicos Fernando e Isabel; y no pudieron o no supieron reconocer que ciertas medidas, inteligibles ante un Sixto IV o un Alejandro VI, resultaban un contrasentido ante San Pío V y Gregorio XIII. Con palabra de acerba crítica lo dijo este mismo año de 1566 el embajador español en Roma don Luis de Requeséns: "Quieren hacer todos los Pontificados unos, y tratar las cosas en tiempo de un Papa santo de la misma manera, y aun peor, que en el de los Papas que han sido demonios" (17).

Un tercer auxiliar de la mayor importancia iba a encontrar el nuevo Pontífice en varias de las *antiguas Órdenes mendicantes*, empezando por la propia de los *Frailes Predicadores*, y no menos en las nuevas de *Clérigos Regulares*, especialmente en la Compañía de Jesús.

---

(14) Cf. ANTONIO ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, I (Madrid, 1903) p. 235.

(15) En MHSI (Monumenta historica Societatis Iesu), *S. Ignatii epistolae et instructiones* I, p. 245.

(16) Lo ha vuelto a probar SCHNÜRER, *ob. cit.* pp. 5 ss., 13 ss.

(17) Cf. este y otros textos en nuestro cit. artículo de *Estudios Eclesiásticos*, 7 (1928), p. 64 ss.

Ha notado acertadamente von Pastor que las numerosas disposiciones de Pío V referentes a su Orden dominicana apenas dejan vislumbrar que la creyera necesitada de reforma de importancia (18). También el moderno historiador de los dominicos cree poder llegar por vía documental directa al mismo resultado: "Quibus fit, ut finis medii aevi quoad Ordinem Praedicatorum magna ex parte non dilapsum sed potius refloritionem indicet" (19).

Tal vez sea aventurado extender este juicio a todas las provincias y naciones; y más aventurado generalizarlo a todas las Órdenes: el Concilio de Trento y el mismo Pío V hubieron de extirpar y enderezar muchas cosas en ellas (20). Pero la parte gloriosa y fecunda que dominicos, franciscanos y agustinos habían tomado en el Concilio, y su maravillosa labor en las misiones de América y anterior y contemporánea a él, están probando que su restauración y rejuvenecimiento se hallaba en curso varios decenios antes, principalmente en los Países Bajos, en Italia, en España y en las misiones de América. Con razón se lo recordó ya en 1528 Fray Luis de Carvajal a Erasmo en su *Apologia monasticae Religionis diluens nugas Erasmi*. Y hasta el benedictino Fray Alonso de Virués, gran amigo del autor del *Enchiridion militis Christiani*, le advirtió un año antes, no sólo que las Órdenes contaban ya "con bastantes hombres honrados y excelentes, verdaderos cultivadores de la sabiduría e imitadores de la evangélica simplicidad"; sino que habían de alcanzar una perennidad superior a lo suya: "Ya sabes que, aunque vivas mucho, tendrás que marcharte por fin; pero las Órdenes monásticas no morirán nunca" (21).

Lo interesante en el proceso de rejuvenecimiento y floración de los benedictinos y mendicantes de Italia y España es que tampoco se inicia ante el ataque protestante, sino que procede de co-

(18) Cf. PASTOR, *ob. cit.*, p. 198.

(19) Cf. A. M. WALZ, O. P., *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum* (Romae, 1930) pp. 53, 257 ss. Lo confirman plenamente los últimos estudios del P. BELTRÁN DE HEREDIA sobre los orígenes de la Reforma dominicana en Castilla. Cf. *La Ciencia Tomista*, 1940-1941.

(20) Cf. PIETRO TACCHI VENTURI, S. I., *Storia della Compagnie di Gesù in Italia*, I, 2.ª edit. (Roma, 1932) pp. 46 ss., 176 ss.

(21) Aparecen estos y otros textos, aunque con comentarios tendenciosos contra las Órdenes, en MARCEL BATAILLON, Prólogo a la obra *Erasmo, El Enquiridión o Manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso (Madrid, 1932) pp. 54-55, 43.

rrientes internas de restauración, anteriores a Lutero. Para convencerse de ello, basta leer las vidas y obras del benedictino Dom García de Cisneros, de los dominicos Cayetano y Domingo Soto, de los franciscanos Fray Pedro de Gante o Fray Juan de Zumárraga, de los agustinos Fray Jerónimo Seripando y Santo Tomás de Villanueva. El riesgo protestante imprime ciertos rasgos nuevos al movimiento, pero éste procede (sobre todo, en Italia y España) de fuentes internas anteriores (22).

Observación tanto más importante, cuanto en más de un respecto ha de extenderse también a las nuevas Órdenes de teatinos, capuchinos y jesuítas. Lo hemos recordado ya en los "Oratorios del Amor Divino" y en los "Hospitales de Incurables" en Italia, de los que brotan los teatinos y en gran parte también los capuchinos (23); pero puede mostrarse igualmente de los orígenes de la Compañía de Jesús, que distó mucho de nacer ni exclusiva ni principalmente como una Orden antiprotestante.

Porque el primer ideal de San Ignacio, el que le convirtió, produjo los Ejercicios y reunió sus primeros compañeros, fué un ideal de reforma personal interior, coronada por el ejercicio de la devoción al Salvador y de la conversión de los infieles en una cruzada espiritual desde Palestina. Cuando este ideal, patente en Manresa (1522) y en Montmartre (1534), fué transformándose, en París, en Venecia y en Roma, en un plan más universal y pontificio, tampoco plasmó en una empresa ni exclusiva ni principalmente antiprotestante: junto con la defensa de la fe contra los herejes—y aun antes que ella—abrazaba la renovación de la vida cristiana en la Iglesia de Cristo y su dilatación entre turcos e infieles de ambos mundos (24). San Ignacio y San Francisco Javier son anteriores a San Pedro Canisio.

De un cuarto auxiliar, de capital importancia, iba a poder

---

(22) Cf. GUSTAV SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, III (Paderborn, 1929) p. 412 ss.; PEDRO LETURIA, S. I., *Pastor, España y los orígenes de la restauración católica*, en *Razón y Fe*, 85 (Madrid, 1928) pp. 141 ss., 154; igualmente, *Al reanudarse la versión de la Historia de los Papas del Dr. Pastor*, en *Estudios Eclesiásticos*, 8 (1929) p. 98 ss.

(23) Cf. PÍO PASCHINI, *S. Caetano Tiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici Regolari Teatini* (Roma, 1926); P. CASSIANO DA LANGASCO, O. F. M. Cap., *Un Istituto della Restaurazione cattolica: Gli Hospitalia Pauperum Infirmorum incurabilium* (Génova, 1938) p. 165 ss.

(24) Cf. PEDRO LETURIA, S. I., *Apuntes ignacianos* (Madrid, 1930), p. 81 ss.; *Alle fonti della Romanità della Compagnia di Gesù*, en *La Civiltà Cattolica*, 1941, II, p. 179.

echar mano el nuevo Papa dominico: el credo dogmático y el programa reformador del recién terminado *Concilio de Trento*. Confirmado solemnemente por Pío IV en su bula de 30 de junio de 1564, había sido admitido oficialmente ese mismo año por los principales Estados cristianos (25). Había una sola excepción: Francia, en la que trabajaba Felipe II para que también fuese promulgado (26).

Fué ésta una ventaja imponderable para San Pío V. No sólo se veía libre del terrible espantajo del "Conciliarismo", que tanto preocupó a la Curia desde Clemente VII hasta Pío IV (27), sino que el Concilio mismo había venido a confirmar la supremacía teórica y práctica de la Silla Apostólica, proveyéndola además de un programa definido de reforma. Hasta los organismos a propósito para ejecutar ese programa, estaban iniciados en Roma por San Carlos Borromeo en los dos años anteriores al conclave de 1565-1566 (28).

Es evidente que estas cuatro unidades históricas nos dan el fondo en que se desarrolla la obra del Papa, explicando en gran parte sus características, sus dificultades y sus éxitos. Pero por encima de ellas descuella la figura del Papa mismo.

3. Y ante todo y sobre todo, *su santidad personal*. En ciertos aspectos de organización eclesiástica y de pupila política, le sobrepuja su sucesor Gregorio XIII. Tuvo éste penetración europea más profunda con relación a Francia e Inglaterra, fomentó más directamente la educación de la juventud en los colegios de letras humanas, se desentendió más fácilmente (a pesar de ser jurista de profesión) de ciertos tecnicismos canónicos y monacales, menos apropiados a las necesidades presentes. Pero San Pío V tiene sobre él, y sobre el genial Sixto V, que continuó la obra de ambos, la aureola *del santo*. Es el último Papa canonizado, y canonizado con júbilo de toda la Iglesia (29).

Porque, nótese: el Papa Ghislieri fué, no sólo santo y auste-

(25) Cf. PASTOR, vol. VII, *Pius IV*, pp. 361-362.

(26) Cf. las pruebas en DOM LUCIANO SERRANO, O. S. B., *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de San Pio V*, II (Madrid, 1914) pp. 150, 181.

(27) Cf. OUTRAM EVENNETT, *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent* (Cambridge, 1930) p. 76 ss.

(28) Cf. PASTOR, VII, p. 288 ss.

(29) Cf. SCHNÜRER, *Kathol. Kirche... im Barockzeit*, p. 58.

ro e integérrimo, sino santo que acabó por hacer simpática su austeridad integérrima. Nada más interesante, desde este punto de vista, que el parangón con Adriano VI.

También el devoto y austero flamenco había traído a Roma en 1522, como bello fruto de la "Devotio moderna", los ejemplos de sus virtudes, y un celo sincerísimo de acabar con los escándalos de la Curia renacentista. Sus maneras, sin embargo, inadaptadas, secas, excesivamente norteñas, no lograron prender en el nuevo ambiente. Fué preciso grabar sobre su sepulcro del "Anima" en Roma la exacta y triste leyenda: "Proh dolor, quantum refert in quae tempora vel optimi cuiusque virtus incidat" (30).

Verdad es que, aun como santo, fué Pío V superior a Adriano VI, y que, por otra parte, sus tiempos fueron incomparablemente menos difíciles que los del decenio anterior al "sacco di Roma". Mas no ha de olvidarse que también al Papa dominico se le temía y odiaba al principio por la severidad que había mostrado al frente de la Inquisición romana y por su carácter de fraile austerísimo. Se le apellidaba en el vulgo: "Fra Scarpone" o "Fray Sandalión"; y todavía en 1568 escribe D. Luis de Requeséns: "que... era su Beatitud odiado de esta corte, temiendo sus rigores" (31).

No obstante todo ello, Pío V acabó por imponerse a su curia, a los embajadores y al pueblo romano, el cual le vitoreaba los dos últimos años de su pontificado como lo hubiera hecho ochenta años antes a los Papas que le proporcionaban banquetes y carnavaladas (32). El pueblo romano veía ahora otra estampa de Pontífice. Se le contemplaba recorrer descalzo y descubierto las calles e iglesias de Roma, regándolas con las lágrimas de su devoción y de su celo por las almas. Trataba a los cardenales como hermanos, sin preocuparse por fundar entre sus parientes una gran familia, y prefiriendo—aún de Papa—su antigua celda de Santa Sabina a las estancias y logias de Rafael. Lanzó fuera de su palacio a bufones y vividores, para poder destinar a los pobres o enviar a la desventurada María Stuart lo que quitaba de las antiguas fiestas mundanas y aun de la propia mesa. Ajeno como era a la política y a la diplomacia, se desvivía, eso no obs-

(30) PASTOR, IV, p. 149.
(31) Texto en SERRANO, *ob. cit.* II p. 514, y SCHNÜRER, *ob. cit.* p. 57.
(32) PASTOR, VIII, pp. 40-49, 612-613 passim.

tante, por armonizar a embajadores rivales, armar escuadras y lograr con sus penitencias y su fe extática la victoria de Lepanto...

Sería exagerado creer que Roma se convirtió entonces casi en un convento, como se ha apuntado a veces con su poco de ironía, y como podrían sugerir ciertas prescripciones que el Papa daba, aun para sus tropas de la Liga contra los turcos, "consejos —escribía Requeséns— que debió dar Su Santidad a sus frailes cuando era Prior en Viguevano, y que sería muy bien que en las galeras y en otras partes se pudieran ejecutar" (33). Mas si Roma no se convirtió en un convento, sí comenzó a realizarse aquel programa de Restauración católica que, al decir de San Ignacio, se requería y bastaba para reformar la Iglesia y el mundo entero: "Que tres cosas le parecían necesarias y suficientes para que cualquier Papa reformase el mundo; a saber: la reforma de su propia persona, la reforma de su casa y la reforma de la corte y ciudad de Roma" (34).

Efecto tanto más admirable, cuanto que el Papa mantuvo enhiesta la altísima idea de la "plenitudo potestatis" del Romano Pontífice, y de sus derechos de intervenir en los problemas político-religiosos, con una constancia y decisión no inferiores a las de Paulo IV (35). Eso no obstante, no produjo en los Reyes Católicos ni en el pueblo la aversión hacia su persona que en otros Papas, y aun logró más de una vez efectos inesperados. Así, por ejemplo, se debió principalmente a la influencia avasalladora que producía en Felipe II la santidad del Papa, el que se aviniera, por fin, el Rey Prudente a enviar al arzobispo Carranza a Roma; así como fué su absoluto desinterés y pobreza con relación a sus parientes, uno de los más fuertes motivos en levantar el prestigio del Papado entre los católicos franceses. El embajador veneciano Correro añade, al anotarlo, que los mismos hugonotes reconocían que en este Papa nada tenían que tachar, y que procedía sin duda con buena conciencia (36).

La santidad fué en vida, y permanece en la Historia la más grande de las obras restauradoras de Pío V. De ella nacieron

(33) Texto en DOM LUCIANO SERRANO, O. S. B., *España en Lepanto* (Barcelona, 1935) p. 100.

(34) Cf. MHSI, *Scripta de S. Ignatio* (Matriti, 1904) I, p. 199.

(35) Cf. los textos expresos en SERRANO, *Correspondencia...*, II, pp. XV-XVI.

(36) Texto en PASTOR, VIII, p. 389.

también las *instituciones de reforma permanente*, que han contribuído a la mejora de la Iglesia hasta nuestros mismos días.

En el orden *doctrinal*, suyas fueron la elevación solemne de Santo Tomás a Doctor de la Iglesia y a maestro y lumbrera de la Teología cristiana (11 de abril de 1567); la condenación de las doctrinas sobre la gracia de Bayo (1 de octubre del mismo año); que, si no impidió el jansenismo, fijó, al menos, los principios para extirparlo; la institución de la "Congregación del Índice de libros prohibidos" (27 de marzo de 1571), que vigila hasta nuestros mismos días las doctrinas expuestas en la Iglesia, como es deber del Pastor universal (37).

Trascendentales fueron también las obras de reforma en el orden *catequético, pastoral y litúrgico*. Con su autoridad se publicó en 1566 el *Catecismo* tan deseado por el Concilio de Trento, y cuya traducción a las lenguas nacionales promovió personalmente con certero y apostólico instinto. En 1568 salió a luz el nuevo *Breviario* y en 1570 el nuevo *Misal*, en que supo simplificar y depurar (sin destruirlos) los tesoros de la tradición, volviendo la liturgia a la Sagrada Escritura, colocando a los Padres orientales en el puesto que les corresponde y comenzando la limpia de leyendas y falsificaciones, exigida por la crítica histórica y el sano humanismo (38). Finalmente (por omitir otras muchas instituciones permanentes), a Pío V se deben el florecimiento del culto público a la Eucaristía en cofradías, procesiones y conducción solemne del Viático, a ejemplo esto último de lo que practicaban ya el rey de España y otros príncipes (39); y la propagación y popularidad del rosario mariano, al que atribuye en su bula solemne la reforma de los cristianos ("in alios viros repente mutari"), la disminución de las herejías ("haeresum tenebras remitti") y la dilatación de la fe católica en las misiones ("lucem catholicae fidei aperiri") (40).

Más difícil es sintetizar su acción perseverante y enérgica en la *reforma efectiva del clero, las Órdenes y el pueblo*. Piedras

(37) Cf. detalles *ibíd.*, pp. 146, 273, 149 ss.

(38) *Ibid.*, pp. 141-144.

(39) "Allegó in questo proposito quello che il Rè cattolico e altri Principi religiosamente hanno usato da fare." B. Pia a Luzzara, 10 junio 1568; *ibíd.*, p. 165, nota 3.

(40) Son las palabras que de aquella bula citó León XIII en su famosa encíclica del Rosario *Octobri mense*. Cf. Iosephus de Guibert, S. I., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Romae, 1931) p. 364.

miliarias son la celebración, de 1566 a 1572, de más de cien Concilios diocesanos y provinciales, desde Roma y Milán hasta Goa, México y Lima (41), la erección efectiva de Seminarios en muchas diócesis, y las continuas reprensiones del Papa a los obispos perezosos en este remedio: "quo nihil utilius, nihil his temporibus Ecclesiis opportunius neque accomodatius statui potuit"; la imposición, en buena parte efectiva, de la residencia y la visita pastoral de los prelados en sus diócesis, y del examen del clero y conferencias parroquiales y casos de moral (42); la reorganización y restauración de las ramas de "Observantes" en las antiguas Órdenes y de los "Conventuales franciscanos" en Italia, Alemania y Francia, junto con la supresión de los "Conventuales" entre los dominicos y también entre los franciscanos de España, Flandes y Portugal, por creerles allí, a juicio del rey y el episcopado, impedimento para la reforma (43); la protección de los colegios y misiones de los jesuítas y el alto uso de la santidad y prestigio de su General San Francisco de Borja, a pesar de la oposición irreductible que el Papa nutría contra algunas orientaciones modernas de su organización canónica (44); finalmente, la heroica resolución y constancia con que defendió de palabra y de obra la independencia de la Silla Apostólica ante las intromisiones regalistas aun de aquellos príncipes que, como Felipe II, le eran más necesarios para la defensa y gobierno y reforma de la cristiandad (45).

Ya en estos aspectos sobrepasa San Pío V a todos sus antecesores del siglo XVI, aunque en todos ellos estuviese el campo bastante preparado desde el pontificado de Paulo III y desde la acción de Contarini, de Carafa y de San Ignacio de Loyola en la Curia romana. Un campo hay donde la acción directamente pontificia presenta en San Pío V el carácter de feliz iniciativa: *las*

(41) Cf. las listas en PASTOR, VIII pp. 157-158.

(42) Cf. detalles *ibid.* pp. 157-158, 154, 158-159.

(43) Sobre la reforma de las Órdenes en España, que venía afectuándose desde los tiempos del cardenal Cisneros, cf. los nuevos documentos de SERRANO, *Correspondencia*, IV, pp. XXVIII-L. Sobre la supresión de los conventuales dominicos bajo San Pío V, cf. WALZ, *ob. cit.*, pp. 53, 262. Sobre el conjunto, PASTOR, VIII pp. 181-189.

(44) Cf. A. ASTRAIN, *ob. cit.*, II, pp. 317 ss.; PASTOR, VIII, pp. 203-207 ss. Disgustaban al Papa principalmente dos puntos que habían aprobado sus antecesores y confirmaron después de él sus sucesores: el nombre de Compañía de Jesús, y el no hacer profesión definitiva en seguida del noviciado, o al menos antes de las Órdenes mayores.

(45) Cf. SERRANO, *Correspondencia...*, III, pp. V-XL; PASTOR, VIII, p. 279 ss.

misiones de infieles. No las habían abandonado los Papas en el nuevo grandioso período de los descubrimentos de ambas Indias y de la circunvalación del planeta; pero desde Alejandro VI hasta Pío IV, su intervención había consistido casi exclusivamente en la otorgación de privilegios patronales y aun ultrapatronales a los reyes de Portugal y de España, en la erección de la jerarquía y en la corrección de ciertos abusos a petición de los mismos reyes o de religiosos de aquellas mismas naciones. San Pío V sigue otro camino de intervención más directa y universal (46).

La ocasión se la dan también aquí los planes de reorganización y restauración de los virreinatos de América, promovidos por la "Junta magna" de Madrid en 1568, y el envío por parte de Felipe II de los dos nuevos celosos virreyes de México y Lima, Henríquez y Toledo, y del Adelantado Menéndez de Avilés a la Florida. Pero ante esos planes, comunicados por el nuncio Castagna y confirmados por San Francisco de Borja, gran amigo y recomendador de D. Francisco de Toledo, reacciona el Papa dominico con el celo misional y el desinterés sagrado de un Papa verdaderamente evangélico. Planea el envío de un nuncio que haga sus veces en América, y cuando la tradición contraria (ya formada desde los tiempos de Fernando el Católico en el Consejo de Indias de Madrid) viene a impedírselo, envía al rey, al Consejo, al cardenal Espinosa, a los nuevos virreyes y a Menéndez de Avilés instrucciones de un gran valor teórico y práctico misional, que recuerdan la gloriosa tradición de su Orden en América desde el generalato de Cayetano, y que fueron, efectivamente, la base de una nueva época en las misiones de la América española (47). Por otra parte, su Breve *Exponi nobis*, concedido poco antes a Felipe II (23 de marzo de 1567), por el que confirma la exención de las antiguas Órdenes en sus doctrinas de Indias, a pesar de los cánones de Trento; salva por varios decenios de una terrible crisis las misiones que sin los religiosos mendicantes hubieran venido a hundirse (48).

(46) Cf. nuestro estudio *Felipe II y el Pontificado en un momento culminante de la Historia hispanoamericana*, en *Estudios Eclesiásticos*, núm. extraordinario (1928), p. 61 ss.

(47) *Ibid.*, pp. 43, 64-65.

(48) Cf. PEDRO LETURIA, S. I., *El regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda Fide*, en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 2 (1929), p. 152 ss.

Pero el celo ecuménico del Papa pasó más adelante. A propuestas de San Francisco de Borja, que personifica en este instante la tradición misionera de España, y del embajador portugués Álvaro de Castro, que es índice y emblema de la de Portugal, acepta el 20 de mayo de 1568 la fundación de una Congregación romana que se ocupe de la conversión de los infieles, y que es el primer germen claro de la futura Congregación de Propaganda Fide (49). De esta manera iban llegando a floración en todos sus aspectos los principios de restauración católica que, antes de Calvino y Lutero, habían germinado en España, Italia y Flandes.

En esta obra de purificación y rejuvenecimiento, del todo moderno, de la vida interna de la Iglesia radica el segundo grande mérito de San Pío V.

4. Aunque tiene también su importancia, y no pequeña, en el otro campo de la defensa político-religiosa de la cristiandad contra sus dos más terribles enemigos, recordados ya al empezar este ensayo: en *Occidente*, el Calvinismo, que amenazaba coaligar contra Roma a Inglaterra, Francia, Escocia, Flandes, buena parte de Suiza y los protestantes de Alemania; en *Oriente*, las 300 galeras de Ali-Pasha y de Luchalí, prontas a embestir a Chipre o a dejarse caer sobre Messina.

Ante este ataque combinado, que hacía predecir en 1571 al ministro inglés Cecil la próxima desaparición del papado (50), y del que temía realmente el Pontífice una invasión hugonote en Italia por el Norte y otra turca por el Sur (51); San Pío V creyó necesarias y providenciales la espada y la fe religiosa de Felipe II y de su Imperio. No bastaron a impedirlo ni la formación que en la Curia había tenido el Papa junto a su protector y antecesor, el hispanófobo Paulo IV, ni las múltiples y rudas contiendas con Madrid en cuestiones de jurisdicción mixta y de Patronato, ni la oposición de procedimientos personales, unas veces más persuasivos y siempre más rápidos en el Papa, cautelosos y prudentes, pero excesivamente lentos, en el rey. En materias político-religiosas, el Papa buscó sustancialmente el apoyo de

(49) Cf. MHSI, *Polanci Complementa*, II, p. 688.
(50) Texto en PASTOR, VIII p. 379, nota 2.
(51) *Ibid.* 369-370 ss.

España, sin que aparezca aun en su pontificado (como aparecerá en los siguientes de Gregorio XIII y Sixto V) el afán de buscar en una Francia potente y católica el contrapeso a la influencia absorbente de Felipe II y de la Iglesia española (52).

El Papa condenó resueltamente el uso del puñal o del veneno contra Condé y Coligny (53); pero se opuso, en unión de Felipe II, a las vergonzosas paces de Longjumeau en 1568 y de Saint Germain en 1570, no menos que a los planes matrimoniales de Enrique de Anjou con Isabel de Inglaterra, y de Margarita de Valois con el protestante Enrique de Navarra (54). "Su Santidad dice—escribía Zúñiga a Felipe II el 10 de diciembre de 1568—que si el Rey de Francia no se fía de los ministros y ejércitos de Vuestra Majestad, que no podrá valerse, teniendo tanto daño en su Reino" (55).

Respecto a Flandes, penetró certeramente el Papa que la rebelión de Guillermo de Orange y de Nassau explotaba a su ventaja el disgusto general del pueblo contra la política españolizante del rey; y por eso promovió con gran energía y constancia la ida del monarca a aquellos Estados y el uso de la persuasión y de los buenos modos políticos. Pero cuando los hechos le fueron persuadiendo del furor iconoclasta y antieucarístico con que procedían, tanto allí como en Francia, las tropas calvinistas; promovió la "Cruzada" contra ellas, tomando en persona parte en las procesiones de Roma para el buen éxito de la campaña del duque de Alba, concediendo al rey con ese fin impuestos y subsidios eclesiásticos, honrando con especiales distinciones al duque victorioso y a su esposa, censurando al embajador veneciano por haber tachado de cruel la política de Alba, y aun abandonando al fin los juicios siniestros que formara al principio de la suspensión del viaje de Felipe II a Flandes (56).

Precisamente esta satisfacción del Papa por el estado de cosas en Flandes de 1569 a 1570, es un antecedente esencial para

---

(52) Cf. MERRIMAN, *ob. cit.* IV, pp. 55, 61.

(53) Escribe el embajador Zúñiga a Felipe II el 19 de mayo de 1568: "Díjome el Papa con gran secreto que quieren aquellos Reyes [de Francia] hacer una cosa que él no podía aprobar ni aconsejar, ni aun le parecía que en conciencia se podía hacer...; porque trataban de hacer matar por trato al Príncipe de Condé y al Almirante [Coligny]." En SERRANO, II, p. 372.

(54) Cf. PASTOR, VIII, pp. 365, 375, 379-382.

(55) En SERRANO, *Correspondencia...*, III, p. 35.

(56) Cf. PASTOR, VIII pp. 351-356; SERRANO, *ibid.* II, pp. XLVIII, LXII, LX.

entender su bula contra Isabel de Inglaterra, 25 de febrero de 1570.

Hasta 1569 propendía más el Papa a usar del poderoso ejército de Alba para conquistar Ginebra, viendo, no sin motivo, en esta ciudad la anti-Roma protestante (57). Desde mediados de 1569, su plan absorbente tiende más bien a aprovecharse de él contra la política protestante de la reina de Inglaterra y de su ministro Cecil, ideando un desembarco desde Flandes para apoyar el levantamiento de los católicos ingleses.

El plan, como es sabido, no provino del duque ni de Felipe II, sino de ciertos círculos católicos de la isla. Cuando Pío V se lo hizo insinuar por primera vez a Alba, recibió una respuesta fría y aun contraria: había de excluirse, desde luego, toda acción conjunta con Francia; aun considerada como conquista de Felipe II para sí mismo, o como apoyo a un noble inglés que se casara con María Stuart cual reina de Inglaterra, resultaba entonces empresa imposible, pues las dificultades económicas y militares eran muy grandes (58). Además—añadió en meses sucesivos el duque—la altivez nacional de los ingleses se alzará pujante contra toda intromisión extranjera (59).

En realidad, el plan del Papa no incluía ni una participación de Francia, ni una conquista para Felipe II. "Siempre le he visto [al Papa] muy resuelto—escribía Zúñiga al rey el 28 de abril de 1570—a que para la reducción de Inglaterra no conviene que V. M. quiera conquistar aquel reino para sí, ni que franceses metan allí el pie, sino que se tomase persona del mismo reino y que fuese católico y se casase con la reina de Escocia, al cual ayudaría V. M. a levantarse con el reino" (60).

Aunque Alba, Zúñiga y Felipe II seguían teniendo por impracticable la empresa, aquellos grupos de católicos ingleses instaban por una resolución papal: "estaban con escrúpulo—dijo Pío V a Zúñiga—de no tomar las armas contra la reina, hasta que Su Santidad la hubiese declarado y privado de su reino" (61). San Pío V se resolvió, por esta causa, a firmar la bula de exco-

(57) Documentos, en SERRANO, *ibid.* II, pp. 95 ss., 102 ss., 479, etc.

(58) Ha iluminado los detalles de esta gestión PASTOR, VIII, pp. 425-427; SERRANO, *ibid.*, III pp. 91-92.

(59) PASTOR, *ibid.* p. 452.

(60) Texto en SERRANO, *ibid.*, III, p. 308.

(61) De 10 de abril de 1570, *ibid.* p. 291.

munión y deposición, a ocultas de Felipe II y de sus ministros de Roma y Bruselas. Creyó cumplir así una obligación de su cargo con relación, sobre todo, a los católicos de Inglaterra. Por lo que hacía a la indignación de la reina contra su propia persona, declaró que si pudiese apagarla con su propia sangre, tendría en ello más gozo que en la posesión del papado" (62).

Tal vez nadie intuyó más claramente los graves inconvenientes de aquel paso, que Felipe II, cuando meses más tarde tuvo la primera e inesperada noticia de él. En carta a su embajador en Londres, Guerau de Spes (30 de junio de 1570), le certificaba que, "en efecto, Su Santidad ha tomado esta deliberación sin decirme ni comunicarme cosa alguna", y que temía empeorase con ella la causa de los católicos ingleses; el Papa creía erradamente que su celo "era siempre prenda de éxito" (63). Tanto el rey como Alba y Zúñiga procuraron impedir la promulgación solemne de la bula, ya que su expedición era un hecho (64); y sólo un año más tarde se dejó envolver Felipe II en los hilos de la conjuración de Ridolfi, que costó la vida al duque de Norfolk y complicó tan gravemente la situación de María Stuart y de los católicos ingleses. Aun entonces fué contra el parecer del duque de Alba: Ridolfi fué siempre para éste "un parlanchín", "un hombre vacío"; y la empresa "podríale costar a la reina (María Stuart) la vida, sin ganar el rey provecho positivo alguno" (65). Que es lo que le sucedió, a la letra, más adelante.

La bula contra la reina Isabel es, sin embargo, uno de los actos más importantes y característicos del Papa dominico. La dió por imperativos de su conciencia, y a espaldas de todo interés personal o familiar. Tampoco contiene error alguno dogmático, pues no proclama el poder "directo" del Papa en lo temporal, sino puede muy bien entenderse de aquel poder "indirecto", que compete realmente al Papa en los negocios políticos, cuando envuelven éstos consecuencias inmediatas religiosas y morales para los católicos (66). El desacierto que le achacaron ya entonces muchos católicos, y que indirectamente vinieron a reconocer los Papas posteriores, consiste en dos cosas: primera, en juzgar fac-

(62) En PASTOR, *ibid.* p. 442.

(63) *Ibid.* p. 440; *ob. cit.* pp. 292-293.

(64) Documentos en SERRANO, *ibid.* III, pp. 291, 308, 396.

(65) Textos en PASTOR, *ibid.* pp. 447-451; MERRIMAN, *ob. cit.* p. 203.

(66) Cf. HERGENROTHER, *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihnen geschichtlichen Entwichlung* (Freibourg, 1872), pp. 679 ss.

tible en el siglo XVI la deposición de príncipes, que no es precisamente el "poder indirecto", sino una de las varias formas de actuarlo, la cual se había mostrado eficaz en siglos anteriores, pero no lo era ya en los presentes; segunda, el haber escogido para aquella actuación el punto neurálgico de Europa donde los expertos de la política y de la guerra creían más difícil y más peligroso el tratar de realizarla (67).

Aun así, la bula ha dejado sus buenos efectos en la Historia. Dió ocasión a que los grandes teólogos postridentinos, San Roberto Belarmino y Francisco Suárez, perfilaran más los límites del "poder indirecto" pontificio, y defendieran el origen democrático del poder civil frente a las teorías absolutistas de los teólogos y de la corte de Londres (68). Y en el orden de los hechos, puso a los católicos ingleses ante aquella terrible prueba de sangre, de la que el heroísmo de sus mártires sacó purificada y más rejuvenecida su fe católica (69).

De mayor eficacia práctica, aunque no de mayor celo ni mayor pureza de intención, se vieron coronados los afanes del santo Pontífice por repeler el peligro oriental de los turcos. La Liga Santa de los Estados Pontificios, de Venecia y España, y la batalla de Lepanto constituyen, desde sus mismos días, el más popular y conocido de sus timbres de gloria (70).

La compulsación crítica de los documentos confirma hoy el viejo fallo de los cronistas. Claro es que Lepanto no fué un simple "milagro" debido a las oraciones del Papa. Ya el historiador español del siglo XVI, Cabrera de Córdoba, escribió sobre esto, con su grano de ironía: "Algunos tuvieron la victoria de Lepanto por milagrosa, porque los turcos vieron ángeles con espadas sobre las galeras de la Liga, como está pintado en la sala del Vaticano. El discurso del hecho, y haber muerto 10.000 cristianos, muestra no eran estos ángeles tan valientes como el que en una sola noche mató 185.000 asirios" (71).

---

(67) Cf. SCHNÜRER, *ob. cit.* p. 475; PASTOR, VIII p. 443.

(68) Ha vuelto a exponer esta materia recientemente H. ROMMEN, *Die Staals lehre des Franz Suárez* (München Gladbach, 1927), 149 ss.; *Der Staat in der katolischen Gedankenwelt* (Paderborn, 1935) pp. 200 s.; SCHNÜRER, *ob. cit.* pp. 173, 749 ss.

(69) Cf. SCHNÜRER, *ibid.*, p. 476 ss.; PASTOR, IX, p. 286 ss.

(70) Cf. GUIDO ANTONIO QUARTI, *La bataglia di Lepanto nei canti popolari dell' epoca* (Milano, 1930).

(71) Texto en SERRANO, *España en Lepanto* (Barcelona, 1935), p. 195.

No. La batalla de Lepanto es una de las más "técnicas" que han existido, como en 1888 lo probó en un bello estudio el almirante francés Jurien de la Gravière (72), y como lo confirmó en tiempos recentísimos la escuadra internacional de acorazados que estudió diversas fases en aguas mismas del golfo. Pero, eso no obstante, el alma y propulsor de aquella epopeya fué San Pío V.

Él fué quien con su constancia y pericia aunó, al menos por los meses necesarios, los intereses "orientales" de Venecia en el Mediterráneo con los "occidentales" de España; a él se debió la candidatura de D. Juan de Austria para jefe de la flota, única que pudo apaciguar las suspicacias y altiveces de los bandos rivales; el prestigio de que el Pontífice gozaba ante Felipe II fué la verdadera causa de que el rey consintiera en que el lugarteniente general fuera, no un español, como al principio exigía, sino el jefe de la armada del Papa, Marco Antonio Colonna; a Pío V ha de atribuirse, más todavía que a D. Juan y a los venecianos, el que se vencieran las "prudentes" reservas de Requeséns y de Doria en no aventurar el todo por el todo en una batalla; sus penitencias y oraciones, finalmente, junto con su inconmovible fe en el triunfo, dieron a los contemporáneos la impresión de haberse debido a ellas la victoria.

He aquí cómo se expresaba el Nuncio en Madrid, monseñor Castagna, al dar cuenta al Papa de la impresión de la corte: "Algunas personas principales de los Consejos Reales estiman que el haber ido D. Juan en busca del turco dentro de su misma casa, estando ya tan adelantado el otoño y con fuerzas inferiores a las contrarias, fué determinación tan arriesgada, por no decir temeraria, que de orden natural no podía esperarse sino la derrota más completa; y que sólo las oraciones del Papa han obtenido de Dios la victoria. Puede inferirse de esto, que, caso de haber sido capitán general de la armada cristiana algunos de estos ya viejos cortesanos, nada se hubiera hecho; no obstante, ponderan ellos la valentía de D. Juan, cuya persona se acrecienta ante ellos en autoridad y prestigio; por su parte, el rey habla de él con cariñoso afecto" (73).

Y realmente la Historia ha asociado para siempre a Pío V

(72) JURIEN DE LA GRAVIÈRE, *La guerre de Chipre et la bataille de Lepante* (París, 1888).

(73) Texto en SERRANO, *España...*, p. 186.

el nombre del joven Austria. De él decía el Pontífice, en carta a D. Felipe, que había sido superior en heroísmo y arrojo a "cuantos generales de flota se conocían desde la venida de Cristo" (74).

5. Se habrá advertido, tal vez, que ni en el título ni en el curso de este estudio hemos llamado a San Pío V el Papa de la "Contrarreforma". Es que para nosotros no lo es, sino de la "Restauración católica".

Ha escrito acertadamente EVENNETT que la principal insuficiencia del término "Contrarreforma" (tan poco satisfactorio como el término "Reforma") es la de que sugiere una "simplificación" desastrosa de ideas: la de mirar toda la restauración católica del siglo XVI como una mera reacción y defensa ante el ataque protestante. Hemos de añadir, por nuestra parte, que el peligro de esa imagen simplista es tanto mayor, cuanto que el término "Contrarreforma" ha pasado a la historiografía por conducto de los protestantes, principalmente de Leopoldo Ranke (76).

No. La restauración católica del siglo XVI, de la que Pío V es el más puro exponente, dista mucho de ser una mera reacción antiprotestante. Cuantas líneas de su persona, de su actividad, de sus colaboradores y de sus mismas dificultades hemos ido viendo desfilar en este ensayo, llevan a manantiales, o anteriores a la rebelión luterana, o sustancialmente independientes de ella. El ataque de Lutero y de Calvino influyó en modificar ciertos contornos; pero ni engendró el movimiento en la realidad, ni lo explica en la Historia. Es una restauración espiritual nacida de las entrañas mismas de la Iglesia, no una necesidad impuesta de fuera, ni engendrada por la fuerza y la política.

Diríase que el incipiente arte barroco de Roma lo expresó al edificar en Santa María la Mayor la capilla del Sacramento, en que reposa el gran Papa de la Reforma católica.

Porque esta obra maravillosa de arte, que por encargo de

---

(74) *Ibid.* p. 164.

(75) EVENNETT, *ob. cit.*, supra en nota 27, pp. 465-466.

(76) Cf. ALB. ELKAN, *Entstehung und Entwicklung des befriffs "Gegenreformation"*, en *Historische Zeitschrift*, 112 (1914), p. 480 ss. — El término "Gegenreformation" es más explicable, y tal vez admisible, para Alemania. Así SCHNÜRER, *ob. cit.*, p. 274. Pero creemos que es poco feliz, y propenso a error si se extiende a toda la Iglesia.

Sixto V ideó el genio de Domingo Fontana (77), brota de dos fundamentos de inspiración y de vida: el tabernáculo del Santísimo Sacramento, llevado en andas en el centro de la capilla por cuatro ángeles del tamaño de gallardos jóvenes (obra de Horacio Torregiani); y la cripta subterránea del Nacimiento, reproducción medieval de la gruta de Belén. Y es que la vida perenne que brota de Jesús Sacramentado, y la profunda piedad hacia el Divino Redentor que enlaza la Edad Media con el Evangelio, son, efectivamente, la clave explicativa de San Pío V, y los pilares básicos de la restauración católica.

¡Pormenor significativo! En aquel altar subterráneo del santo pesebre quisieron decir sus primeras misas dos santos que representan maravillosamente la transición de la Iglesia del siglo XV a la restauración católica del siglo XVI: en 1514, San Cayetano Tiene; en 1538, San Ignacio de Loyola (78).

Puede servir de símbolo para entender al verdadero Pío V. Escoltado por los santos que vieron la primera escisión protestante, el gran Papa dominico llega a través de la fe y de la piedad medievales hasta la cunita del Nacimiento y hasta el Cenáculo de la Eucaristía. Es decir, hasta el Santo Evangelio.

PEDRO LETURIA, S. J.

Roma, 3 de abril de 1941.

---

(77) Cf. PASTOR, X p. 478 ss.

(78) De San Cayetano es cosa conocida y consta en la lápida existente de antiguo en la capilla. Hace dos años se puso junto a ella otra lápida para conmemorar también la primera Misa de San Ignacio. El hecho, en efecto, es del todo cierto. Lo dice él mismo en unas líneas autógrafas escritas a su hermano D. Martín de Loyola. Cf. el artículo del P. DIONISIO FERNÁNDEZ ZAPICO, S. I., *La carta de San Ignacio sobre su primera Misa*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, I (1932), pp. 100-104.

RVDO. SR. DR. D. TIRSO RODAO

Las fórmulas de fe pontificias en el «Liber Diurnus»

ESQUEMA

PRIMERA PARTE

Nociones generales

Qué es el *Liber Diurnus* (LD).
Contenido.
Manuscritos.
Ediciones.

SEGUNDA PARTE

Contenido de las fórmulas pontificias. — Fe trinitaria

El Concilio de Nicea y el LD.
El Concilio I de Constantinopla.

TERCERA PARTE

Contenido de las fórmulas pontificias. — Fe cristológica

Los Anatematismos de San Cirilo y el LD.
El *Tomus* de San León Magno.
El V Concilio universal.
La cuestión monotelita: *a*) Nociones. *b*) El *Tomus Agathonis*.

LAS FÓRMULAS DE FE PONTIFICIAS EN EL "LIBER DIURNUS"

PRIMERA PARTE

Nociones generales

QUÉ ES EL "LIBER DIURNUS"

Es un manual o formulario, que se usó en la cancillería pontificia por lo menos desde los tiempos de San Gregorio Magno hasta entrado el siglo XI. Su nombre completo es *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*. La moderna burocracia ha multiplicado profusamente esas fórmulas para facilitar en las cancillerías el despacho de cartas y documentos, que han de enviarse a varias personas, cambiando el nombre o algún otro detalle. No es, pues, de extrañar la existencia de algún manual en la cancillería pontificia, donde diariamente se despachaban multitud de documentos concernientes a la gobernación de todo el orbe cristiano. Así, la muerte del Papa se anunciaba a muchas personas, tanto eclesiásticas como seglares; otro tanto sucedía con la elección del nuevo Pontífice; lo mismo sucedía con la de un obispo, que traía consigo multitud de cartas entre los electores y elegido con el Papa y viceversa.

CONTENIDO

El LD es un precioso documento de incalculable utilidad para conocer el modo como el Romano Pontífice gobernaba la Iglesia en aquellos siglos. Tres grupos de fórmulas se destacan en él por la importancia del asunto:

El primero se refiere a los trámites seguidos en la elección

y ceremonial de la consagración solemne del R. P. (fórm. 57-63, 82-85) (1). En este grupo sobresalen las tres fórmulas de fe que el nuevo Papa había de pronunciar en la solemne ceremonia (83-85).

El segundo trata de la elección de obispo (fórm. 2-6, 72-76, 78-80), y, lo mismo que en el anterior, descuellan en él las fórmulas que tratan de la profesión de fe y promesas (73-76) que había de recitar el obispo en su propia consagración, dirigidas al Papa, como las de éste lo iban al Príncipe de los Apóstoles.

El tercer grupo lo forman la 40 y 41, relativas a la ordenación de presbítero. También son dignas de mención las empleadas por el R. P. para la concesión del palio a los obispos (45-48). Las demás se ocupan de asuntos muy diversos, como consagración de templos y altares, administración de bienes eclesiásticos, privilegios concedidos a iglesias y monasterios, etc.

MANUSCRITOS

Sólo dos códices del LD han llegado a nosotros. El uno se encuentra en el archivo del Vaticano, y el otro en la biblioteca Ambrosiana de Milán. Un tercero existió en el colegio de Padres jesuítas de Clermont (París), que ha desaparecido.

El *Vaticanus* (**V**), es el célebre códice del monasterio cisterciense de Santa Cruz de Jerusalén en Roma, descubierto por Holstein, y sobre el cual quiso publicar éste su edición, como después veremos. A raíz de la ocupación de Roma por los franceses, en 1811, un decreto de Napoleón hace incorporar la biblioteca de Santa Cruz a la Vaticana. Vuelto Pío VII a Roma, ordena su restitución a los cistercienses, en la cual, al parecer, no fué incluído el LD.

El *Ambrosianus* (**A**), procedente de Bobbio, fué trasladado a la biblioteca Ambrosiana por el fundador de ésta, cardenal Federico Borromeo. Es el más completo; sus tres últimas fórmulas no se encuentran en ninguno de los otros.

El *Claromontanus* (**C**) estuvo en poder de los Padres jesuítas hasta la supresión de la Compañía. Puesto en venta el año 1763 con otros códices, pasa a ser propiedad del holandés Gerardo Meerman. Poco antes de llegar a Holanda, fueron devueltos a

(1) Ed. SICKEL, Viena, 1889.

París, de orden del rey, 42 manuscritos; pero, como entre ellos no fué incluído el LD, pasó sin duda a ese país, donde se ignora su paradero. No así su contenido, pues sobre él publicó su edición el P. Garnier.

De los tres códices, el **V** parece ser el más antiguo. Teniendo en cuenta los detalles paleográficos, parece ser de fines del siglo VIII. Sickel cree que es de cerca del año 800, y lo prueba por el hecho de que los romanos, desde fines del siglo VIII, usaban la minúscula carolina en los manuscritos. No sólo el códice **V** es más antiguo que el **C**, sino el LD del **V** representa una edad más antigua que el del **C**. El **A** es el más reciente de los tres. Parece presentar una forma del **C** más completa.

Así, el **V** representaría la primera etapa de un desarrollo, y el **C** y el **A**, la segunda y tercera. Esta es la opinión de Sickel, que considera el **V**, como queda dicho, de fines del siglo VIII; el **C**, de la primera mitad del siglo IX, y el **A**, el mejor representante de la redacción completa, de fines del siglo IX o principios del X.

EDICIONES

Holstein (Holstenius). — La primera edición del LD fué la preparada por el protestante convertido Lucas Holstein, nacido en Hamburgo, prefecto de la biblioteca Vaticana y muerto en 1661. Descubrió el manuscrito de Santa Cruz de Jerusalén en Roma y al momento pensó en editarlo; pero le detenía el hecho de que en una de las fórmulas se condenaba al Papa Honorio, después de las cabecillas monotelistas, "qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit" (2).

En torno a esta primera edición no ha dejado de formarse una leyenda. Se cuenta, pues, que el abad de Santa Cruz, Dom Hilarión Rancati, prestó a Holstein el precioso manuscrito a condición de que se enterase de él sin transcribirlo. Holstenius faltó a su palabra y lo copió íntegro, "unius noctis termino".

La edición fué preparada, pero su autor falleció sin haber conseguido ver divulgado su trabajo. Al parecer, la autoridad eclesiástica le negó el "imprimatur". Según el P. Fr. Antonio Zaccaría, la censura del consultor del Índice, Giovanni Bona,

(2) Ed. SICKEL, fórm. 84, pág. 100; ed. AMBROS., fórm. 60, pág. 163; PL 105, 52

después de muerto Holstein, estaba concebida en estos términos: "Post Lucae Holstenii mortem notae, quas promisit, nullibi inventae sunt. Et cum fol. 59 in professione fidei electi Pontificis num. XI damnaretur Honorius Papa, ideo *quia pravis haereticorum assertionibus fomentum impendit*, si verba delineata sint vere in autographo nec ex notis apparere possit, quomodo huic vulneri medelam afferat, praestat non divulgari opus" (3).

Algunos hablan de varios ejemplares de la edición del 1658; por eso cabe preguntar si la edición holsteniana fué suspendida o se llevó a efecto. Solamente consta que fué mandado retirar el manuscrito que Holstein envió a París. No se ha podido hallar el de la introducción y las notas. Por eso es de creer que el Papa no quiso se presentara al público un libro que había de dar a los ignorantes materia de invectiva contra la Iglesia (4).

P. Garnier, S. J.—Es la primera edición que apareció a luz pública, a base del códice del colegio de Clermont, en el cual era profesor de Teología el P. Garnier, natural del mismo París. Corrían tiempos de apasionadas discusiones sobre las prerrogativas pontificias, como la infalibilidad del R. P., la cuestión de la superioridad entre el Papa y el Concilio, las libertades galicanas, etc. Entonces, de improviso, se presentó ante el público la edición del LD. Lleva la fecha de 1680 y este título: "Liber Diurnus romanorum pontificum. Ex antiquissimo codice ms. nunc primum in lucem editus, opera et studio Joannis Garnierii presbyteri e Societate Jesu, qui notas dissertationesque addidit" (5). No fué bien recibida en Roma, por la cuestión del Papa Honorio. El comentario sobre este asunto en las disertaciones pareció a muchos una apología intempestiva, a la cual hubiera sido preferible guardar silencio.

Sickel. — La edición crítica más importante del LD es la de Teodoro von Sickel: "Liber Diurnus romanorum pontificum *ex unico codice vaticano...*", que tuvo su aparición en Viena, el año 1889. En las disertaciones preliminares discute con gran acierto varias cuestiones relativas al origen, empleo, etc., de las fórmulas.

Grammatica-Galbiati. — Apenas salió a luz pública la edición de Sickel, precisamente "ex unico codice vaticano", el prefecto

(3) *Bibliotheca ritualis*, II, 266. — Véase la *Civiltà Cattolica*, vol. 3, p. 410 s., y p. 408 s.

(4) ML 105, 11.

(5) ML 105, 10-108.

de la biblioteca Ambrosiana, monseñor Antonio Ceriani, anunció la existencia de un nuevo códice, conocido, pero olvidado hacía mucho tiempo, y, a la vez, su próxima publicación. De ella se encargó monseñor Aquiles Ratti (después Pío XI), que deseaba precisar las diferencias existentes entre los códices **V** y **A** y presentar las conclusiones definitivas a las cuestiones suscitadas en torno al LD. Mas pasa el tiempo y he aquí que es elevado a la dignidad de cardenal arzobispo de Milán. Entonces pone sus trabajos a disposición y de L. Grammatica y G. Galbiati y apremia la publicación del facsímil que reproduce todo el manuscrito. En 1921 apareció en las publicaciones de la biblioteca Ambrosiana, "Analecta Ambrosiana", con el siguiente título: "Il Codice Ambrosiano del Liber Diurnus romanorum pontificum, publicato auspice il nuovo arcivescovo di Milano, card. Achille Ratti, per cura dei dottori L. Grammatica e G. Galbiati" (6).

SEGUNDA PARTE

Contenido de las fórmulas pontificias. — Fe trinitaria

La división que la primera fórmula de fe pontificia del LD —trataremos solamente en nuestro trabajo de las fórmulas de fe que pronunciaba el R. P. en su consagración—hace de los dogmas que en las tres se declaran, cuando dice: "Tam de *sanctae et individuae Trinitatis mysterio*, quae unus est Deus; quam de *dispensatione, quae secundum carnem facta est*, Unigeniti filii Dei Domini nostri Jesu Christi, et de *caeteris Ecclesiae dogmatibus...*" (7), nos da la pauta para nuestro trabajo. Los dogmas *trinitarios* y *cristológicos* son los tratados preferentemente en nuestras fórmulas; y si alguno *de los demás* tiene cabida en ellas, o es debido a las relaciones que guarda con aquéllos, como los mariológicos, o bien es tratado de una manera incidental. La razón es, sin duda, que la fuente principal de estos documentos son los seis primeros Concilios, atentos a sofocar las herejías

(6) Vol. VIII. — Véase *La Civiltà Cattolica*, 73 (1922), vol. 3, p. 410 s., y LECLERCQ, *DACL* 9, 341 s. — Otras ediciones del LD menos importantes que las anteriores, pero dignas también de tenerse en cuenta, son: MABILLÓN, París, 1685; HOFFMANN, Viena, 1731; RIEGER, Viena, 1762; ROZIÈRE, París, 1869.

(7) Fórm. 83, ed. SICKEL.

que bretaban contra aquellos dogmas capitales en el cristianismo.

EL CONCILIO DE NICEA Y EL LD

La Iglesia siempre ha predicado la divinidad de Jesucristo. Lo mismo los evangelios llamados sinópticos, que San Juan y los primeros Padres de la Iglesia, dijeron que Jesucristo era Dios. Pero al intentar conciliar con la revelación la filosofía, principalmente platónica, surgieron los errores. Frecuentemente sucede que la verdad es un camino medio entre dos errores extremos. Los extremos son, en nuestro caso, los *sabelianos* y *subordinacionistas*. Para los primeros no había real distinción entre las Personas divinas; una misma persona es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Solamente se distinguen por una denominación; o sea: a esa persona, en cuanto crea, la llamamos Padre; en cuanto toma carne y nos redime, Hijo; en cuanto nos santifica, Espíritu Santo. Los segundos, por el contrario, afirmaban la distinción de Personas; el Hijo era Dios, Persona distinta del Padre, pero inferior y, por tanto, subordinado al Padre. La contradicción es manifiesta, porque si el Verbo es inferior al Padre, forzosamente es criatura.

Arrio, junto con los arrianos puros, llevó el principio subordinacionista a sus legítimas consecuencias, e. d., afirmó que el Verbo era criatura. Dios es simple, inmutable, espíritu, y dejaría de serlo si pudiese comunicar su ser. De ahí que condena los términos προβολή, λύχνον ἀπὸ λύχνου. Lo que está fuera de Él es creado de la nada (8). Ahora bien; el Verbo—según Arrio—es un ser intermedio entre Dios y el mundo; hubo un tiempo en que no existía; fué creado por Dios de la nada, y, mediante Él, el mundo (9). Patente está el influjo de la filosofía platónica. Agente inmediato de la creación, quiso serlo también de la redención, y para ello tomó carne.

Emplea Arrio los términos γεννητός, γεννηθείς, γεννήσαντα; pero no en el sentido exclusivo que les dió después, sino más bien como sinónimos de γένητος (*creado*) (10).

(8) *Epist. ad Alex.* Cit. por San Atanasio, *De Synodis*, 16; MG 26, 710-711.
(9) Thalia. Cit. por San Atanasio, *C. Arrianos, Or.*, I, 5; MG 26, 22.
(10) Véase Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 196.

Frente a Arrio se hallaba *San Atanasio*, el acérrimo defensor de la *consubstancialidad* del Hijo con el Padre, y, entre ambos, los llamados *semiarrianos*, que decían que el Hijo era ὁμοιούσιος, de substancia *semejante* a la del Padre, y no ὁμοούσιος, *consubstancial* (11).

En estas circunstancias, convocó el emperador Constantino el Concilio de *Nicea* en Bitinia, conocido en la antigüedad por el nombre de Concilio "trecentorum decem et octo Patrum" (12), y presidido, probablemente, por Osio de Córdoba, el año 325.

En él se definió la divinidad de Jesucristo con expresiones tan terminantes como éstas: γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός μονογενῆ. Basta con esta frase para quedar definida la divinidad del Verbo, aunque tal vez convenga recurrir a las siguientes, para explicar el verdadero sentido de γεννηθέντα, e. d., ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθίνον ἐκ Θεοῦ αληθινοῦ; como se ve, insiste en afianzar la divinidad del Verbo y utiliza las mismas frases que rechazaba Arrio: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα; no se contenta con afirmar la generación, sino que excluye expresamente la creación. Ομοούσιον τῷ πατρί (13) fué la frase decisiva y clásica de la lucha arriana (14).

Es de notar que EUSEBIO DE CESAREA propuso una fórmula pacificadora entre católicos y arrianos, susceptible de ambas interpretaciones. Por vía de curiosidad, copiaremos las diferencias más notables entre ella y el símbolo: no llama al Verbo υἱὸν τοῦ Θεοῦ, sino τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον; omite el γεννηθέντα ἐκ του πατρός y el ομοούσιος (15).

Entre los Padres que impugnaron el arrianismo (16) se destacó SAN ATANASIO, que supo hallar el verdadero camino entre el sabelianismo y el subordinacionismo. Para demostrar la divinidad del Verbo se apoya principalmente en estos dos argumen-

(11) También se les conocía con el nombre de *eusebianos*, por ser su jefe Eusebio, obispo de Nicomedia.

(12) No se sabe a punto fijo el número de los obispos de Nicea. San Atanasio dice "trecenti plus minus"; *De decretis Nicenae Syn.*, 3; MG 25, 419.

(13) ML. 10, 536; MANSI, 2, 666. Véase CAVALLERA, *Thesaurus...*, p. 394, y DB. 54.

(14) BATIFFOL, *La paix constantinienne...*, París, 1914, p. 330.

(15) Véase la comparación entre ambos textos en *DTC* t. 11, col. 405. Véase también A. BURN, *An introduction to the creeds*, 1899, págs. 78-79, y BATIFFOL, *o. c.*, p. 321 s.

(16) SAN BASILIO, SAN GREGORIO NACIANCENO, SAN GREGORIO NISENO...

tos: que por Él han sido hechas todas las cosas (17), y su eterna generación (18).

Veamos ahora el influjo del Concilio de Nicea en nuestras fórmulas. Es de advertir la inmensa veneración en que fué tenida en los primeros siglos *la fe de Nicea*. El LD no escatima los elogios al Concilio: "Etenim hujus Apostolicae traditionis normam inviolabiliter custodiemus, quam venerandum sanctorum trecentorum decem et octo Patrum Concilium, quod in Nicaea, sub magno Principe Constantino, convenit, Dei gratia revelante, redegit in Symbolum, et *consubstantialem Patri Filium praedicavit, et Verbum Dei Deum verum esse confirmans Dominum nostrum Jesum Christum*, Arium deitatem blasphemantem, cum suis consortibus expulit, et ut diaboli ministros aeterno anathemate condemnavit" (19).

En esta ligera reseña del Concilio hay una exposición de los puntos capitales que allí se trataron; el Verbo es *consubstancial* al Padre y *Dios verdadero*. Sin embargo, añade otros puntos, como la *generación eterna* del Hijo, que es *Unigénito*, y su *coeternidad* con el Padre: "De Patre Filius aeternaliter nascitur... qui cum Deus sit consubstantialis Patri atque coaeternus..." (20). "Filium autem ex Patre unigenitum... qui natus est de Patre ante omnia saecula" (21). Una cosa hay que advertir aquí, y es que, aunque explica el modo como el Hijo procede del Padre, o sea, por generación eterna, no expone el concepto de *relación*, en el cual consiste la *paternidad* y la *filiación*.

Únese a esto una bastante completa exposición de la fe trinitaria. De los dogmas relacionados con el Espíritu Santo trataremos al hablar del Concilio I de Constantinopla. Ahora expondremos los que a la vez se refieren a los tres divinas Personas:

"Credimus in unum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, Trinitatem inseparabilem: Patrem scilicet, ex quo omnia: Filium, per quem omnia: Spiritum Sanctum, in quo omnia... (22) sanctam et inseparabilem Trinitatem, unum Deum, unamque Tri-

(17) *Or. 2.ª c. arian*, 25; PG 26, 197 s. Véase De Groot, *Conspectus Hist. Dogmatum*, Roma, 1921, t. 1, p. 340 ss.

(18) *Or. 1.ª c. arian*, 12; PG 26, 37. Véase Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, II, págs. 443 y 551.

(19) Fórm. 84, ed. Sickel.

(20) Fórm. 84.

(21) Fórm. 85.

(22) Fórm. 85.

nitatis substantiam esse cognoscimus, Trinitatemque in unitate. et unitatem in Trinitate palam praedicare didicimus, ut unum Deum, propter unitatem essentiae, fateamur, et Trinitatem inseparabilem, propter substantiarum atque personarum differentiam deceamus... (23). Ex hoc ergo vivaciter edocemur, et unicam divinitatis essentiam, et propter inconfusas subsistentiarum proprietates, Trinitatem praedicare perfectam, ita una est gloria, imperium, majestas, virtus, atque potentiam. Patris igitur et Filii et Spiritus Sancti, sicut una vere est divinitas, ita una est gloria, imperium, majestas, virtus, atque potentiam, una queque eorum naturalis voluntas, et una operatio (24). Unam sanctae Trinitatis essentiam, unam virtutem, unam dominationem, unam naturalem voluntatem atque operationem unam. Trinitatis nomine credentes baptizati sumus et credendum fideliter praedicamus" (25).

Esta detallada exposición de los dogmas trinitarios tiene como base el símbolo de Nicea, sobre el cual han añadido explicaciones tomadas de otros Concilios. Así, véase la gran semejanza entre estas doctrinas y los cánones siguientes:

Del llamado "Tomus Damasi", en el Concilio romano del año 379:

"**20.** Si quis non dixerit, Patris et Filii et Spiritus Sancti unam divinitatem, potestatem, majestatem, potentiam, unam gloriam, dominationem, unum regnum, atque unam voluntatem ac veritatem: haereticus est" (26).

De los llamados "Anathematismi de tribus Capitulis", del Constantinopolitano II:

"**1.** Si quis non confitetur Patris, et Filii, et Spiritus Sancti unam naturam sive substantiam, et unam virtutem et potestatem, trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, talis anathema sit. Unus enim Deus et Pater, ex quo omnia; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus Sanctus, in quo omnia" (27).

Del Concilio particular de Letrán, celebrado el año 649:

"**1.** Si quis secundum Sanctos Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, Trini-

(23) Fórm. 84.
(24) Fórm. 84.
(25) Fórm. 85.
(26) PL 13, 358 ss. MANSI, 3, 481 ss. DB 78.
(27) DB 213.

tatem in unitate, et unitatem in Trinitate, hoc est, unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus et aequalis gloriae, unam eandemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem inconditam, sine initio, incomprehensibilem, immutabilem, creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit" (28).

Con esto queda suficientemente demostrado cómo los Concilios que se fijaron principalmente en el dogma cristológico, no dejaron de influir también, hasta cierto punto, en la parte trinitaria de nuestras fórmulas.

Entre los dogmas trinitarios aparece, como hemos visto, en primer término la *unidad substancial* de las tres divinas Personas: "unum Deum unamque Trinitatis substantiam..., Trinitatem in unitate et unitatem in Trinitate"; después, la *distinción* de cada una de ellas: "differentia personarum", "Trinitas perfecta propter inconfusas subsistentiarum proprietates", etc. Una misma *esencia* y, por consiguiente, una comunidad de atributos y perfecciones en las tres divinas Personas como dimanantes de esa misma esencia: "Una divinitas, gloria, imperium, majestas, dominatio"; como en Dios hay una sola *naturaleza*, de ahí que haya un solo principio de operación: "Una... virtus atque potentia, una quoque eorum naturalis voluntas atque operatio"; e. d., todas las operaciones "ad extra" pertenecen por igual a las tres divinas Personas. Además, recuerda también la fórmula trinitaria bautismal (29): "Trinitatis nomine credentes baptizati sumus" (30).

EL CONCILIO I DE CONSTANTINOPLA Y EL LD

Los Padres del Concilio de Nicea, atentos a su fin principal, que era demostrar la divinidad del Verbo, al llegar a la tercera Persona se limitaron a decir: *Et in Spiritum Sanctum*. Aún los herejes no habían combatido este dogma. Más adelante fué necesario añadir algo más contra Macedonio y Apolinar. El dogma de la divinidad del Espíritu Santo ya se encuentra definido en el "Tomus Damasi", aunque se trata de un Concilio particular. Dice así en uno de sus cánones:

(28) DB 254.
(29) Mt., 28, 19.
(30) V. Petavius, *De theologicis dogmatibus*, t. 2, pág. 505 ss.

"16. Si quis non dixerit, Spiritum Sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filium, *de divina substantia et Deum verum:* haereticus est" (31).

A simple vista se nota el influjo de la terminología nicena, pues emplea palabras semejantes a las que usa este Concilio para definir la divinidad del Hijo.

Esta definición particular pronto lo fué de un Concilio universal, el I de Constantinopla, convocado el año 381. Su objetivo fué confirmar la fe de Nicea y restablecer la paz turbada por las luchas arrianas. Parece ser que se habían entablado negociaciones con los macedonianos (32), pero fué imposible reducir a sus obispos a la verdadera doctrina. Prescindiendo de las cuestiones acerca del origen del símbolo, que es el mismo de Nicea, añadidos los dogmas del Espíritu Santo y su procedencia del Padre (33), y de la fecha en que el Concilio fué aprobado por Roma (34), diremos algo de su influjo en nuestras fórmulas.

Comienzan haciendo una ligera descripción del Concilio: "Dehinc secundum Constantinopolitanum adaeque sanctum, centum quoque quinquaginta Patrum, concilium, sub Imperialis memoriae majore Theodosio, in Regiam urbem concurrens, quod Symbolo deesse putabatur, exposuit, et gratia Spiritus Sancti inlustrante, Deum esse Spiritum Sanctum, Patrique et Filio, utpote consubstantialem, coadorandum annexit: unde Macedonium rebellem Spiritus Sancti, et Apollinarem cum suis sacrilegis complicibus, perpetui anathematis censura prostravit" (35).

Como antes indicamos, las nuevas herejías hicieron necesario añadir al símbolo de Nicea "quod deesse putabatur". Más adelante la misma fórmula expone con mayor amplitud y aun razona la doctrina del Espíritu Santo: "...Spiritus Sanctus de Patre procedere confirmatur, eundem Dei Filius *de suo accipere* (36)

(31) DB 74. — También de otros cánones pueden deducirse esas mismas ideas, pero no tan directa y expresamente. Nótese que el símbolo niceno-constantinopolitano no hace uso de la palabra "consubstantialis" al tratar de la divinidad del Espíritu Santo, aunque se deduzca de otras. En cambio, el LD dice expresamente "consubstantialis" del Espíritu Santo como del Hijo, lo cual probablemente es debido a influjo de la terminología del *Tomus Damasi*.

(32) SÓCRATES, *H. E.*, 5, 8; PG 67, 576 ss.

(33) DB 86.

(34) V. *DTC* art. "Constantinople" (1.° concile de) y TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, t. 2, p. 59 ss.

(35) Fórm. 84.

(36) JN., 16, 14.

perhibet, et in nomine suo mitti a Patre Spiritum Sanctum manifestat, et insuflando discipulis, *Accipite Spiritum Sanctum* (37), utpote de se procedentem adnuntiat: et in caelos ascendens, ut promiserat, Paraclitum ad discipulos mittit." De aquí se sigue que las fórmulas dan un paso más que el Concilio en los dogmas del Espíritu Santo. Estaba por definir la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, pues el Concilio I de Constantinopla se limitó a decir: "Ex Patre procedentem." En cambio, esta doctrina se encuentra desarrollada en las fórmulas. Ya hemos visto cómo en ellas se inician los argumentos teológicos para demostrar que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Son los mismos que emplean con preferencia Orígenes, San Atanasio, San Epifanio, San Ambrosio, San Agustín, etc. Son dos: el primero supone que una divina Persona nada puede recibir de otra, si no procede de ella; y el segundo se apoya en que la misión temporal presupone la eterna por procedencia (38).

TERCERA PARTE

Contenido de las fórmulas pontificias. — Fe cristológica

Ya hemos visto cómo el progreso de la evolución de las fórmulas que estudiamos se va desarrollando paralelo al de la evolución del dogma mediante sucesivas definiciones conciliares. Estas doctrinas de los Concilios, tenidas en tanta veneración por nuestras fórmulas, han sido, sin duda, una de las fuentes principales donde éstas se han inspirado. También al redactarlas se han tenido en cuenta, como en seguida veremos, documentos aprobados por esos mismos Concilios y tan importantes en la historia de los dogmas cristológicos, como los *Anatematismos de San Cirilo de Alejandría* y los llamados *Tomos* de los Papas San León Magno y San Agatón, respectivamente.

Con todo, al igual que en la trinitaria, también en la parte cristológica el fundamento de todas las definiciones es el símbolo *Niceno-Constantinopolitano*.

---

(37) Jn., 20, 22.

(38) Prescindimos de la importante cuestión del *Filioque* y la inserción de esta doctrina en las fórmulas del LD, en atención al limitado espacio de que disponemos.

LOS ANATEMATISMOS DE SAN CIRILO Y EL LD

Definida en Nicea la divinidad del Verbo, y en Constantinopla la del Espíritu Santo, las disputas teológicas pasaron al terreno de la *Encarnación*, y así como Arrio fué el gran heresiarca de la primera mitad del siglo IV, así NESTORIO lo fué de la primera mitad del V, y como el primero negó que el Hijo fuera consubstancial al Padre, así el segundo impugnó la unidad de persona en Jesucristo, y, como consecuencia, la verdadera noción de la encarnación del Verbo.

La doctrina de Nestorio, elegido patriarca de Constantinopla el año 428, puede reducirse a estos puntos principales:

a) En Jesucristo hay dos naturalezas y unión entre ambas (ἕνωσις), pero la naturaleza humana subsiste en sí misma y conserva su propia personalidad (39).

b) Esa unión no es κατ' οὐσίαν ni καθ' ὑπόστασιν, e. d. no es la unión que se da entre el alma y el cuerpo ni la hipostática, o sea, la de dos naturalezas en unidad de persona, sino mera unión moral, de la cual resulta una persona jurídica. A veces la explica en el sentido de que la naturaleza divina comunica a la humana su dignidad, poder; otras, en cuanto que merece el mismo culto, etc. (40).

c) No existe la llamada "comunicación de idiomas" (41).

d) Como consecuencia, la Virgen no es Θεοτόκος, sino Χριστοτόκος (42).

Informado el Papa Celestino por SAN CIRILO, patriarca de Alejandría, de las nuevas doctrinas, reúne un Concilio en Roma el año 430, en el cual se condena como hereje a Nestorio (43). Enviadas las resoluciones a Alejandría, convoca allí San Cirilo un nuevo Sínodo el mismo año, que condena también a Nestorio (44). Por mandato del Papa, ejecuta la sentencia e intima al heresiarca sus *Anatematismos* (45).

---

(39) NESTORIO, *Lib. ad Heracl.*, F. Nan, p. 212 s.
(40) *Ibid.*
(41) *Ibid.*, p. 184 s.
(42) *Ibid.* — V. NESTORIO, *Ad monachos Ægipti*, MG 77, 9 ss., y Homilía XVII, PG 77, 773.
(43) MANSI, *Collectio Conciliorum*, 4, 550.
(44) MANSI, 4, 551 ss.
(45) MANSI, 4, 1.082. — DB 113-114.

Daremos una idea rápida de los doce célebres *Anatematismos* y de su terminología, ya por la importancia que han tenido en la formulación del dogma cristológico, como por su influencia en la redacción de las fórmulas del LD. Los puntos principales que toca son, como es natural, los impugnados por Nestorio. Así defiende: *a*) la unión hipostática (46); *b*) Jesucristo es a la vez Dios y hombre (47); *c*) sin embargo, no hay en Él dos personas. Por eso anatematiza al que divide las hipóstasis después de la unión (48), al que atribuye a dos personas distintas las acciones que cuentan de Cristo los evangelios y demás escritos apostólicos (49) y al que afirma que el hombre debe ser coadorado con el Verbo "tamquam alterum cum altero" (50); *d*) niega la mera unión moral según la autoridad o el poder que la persona divina comunica a la humana (51). No cita expresamente a Nestorio, pero la alusión a sus doctrinas es clara. Por consiguiente, Cristo no es un hombre "theophoron, id est Deum ferentem", sino verdadero Dios (52); *e*) de todo ello se desprende que la Virgen es Madre de Dios (Θεοτόκος) (53); e. d., emplea San Cirilo el mismo término que con tanto ardor impugnó Nestorio; *f*) por último, termina estableciendo la comunicación de idiomas. En este anatematismo repite insistentemente la palabra "carne"; "el Verbo de Dios padeció en la carne, fué crucificado en la carne y murió en la carne" (54).

Podemos, pues, afirmar que San Cirilo formuló de una manera rotunda y terminante el dogma de la unidad de persona en Jesucristo, pero no así el de la duplicidad de naturaleza, cuya formulación clara y precisa estaba reservada, como veremos más adelante, para San León Magno, quien evitó que los monofisitas abusaran de la terminología del Patriarca alejandrino. Así se explica que en el LD este dogma no aparezca hasta tratar del Concilio de Calcedonia.

Acerca de la *terminología* de San Cirilo, ya hemos dicho que

---

(46) Anat. 2.°: καθ' ὑπόστασιν. Anat. 3.°: ἕνωσις φυσική.
(47) Anat. 2.°.
(48) Anat. 3.°: διαιρεῖ τὰς υποστάσεις μετά τήν ἕνωσιν...
(49) Anat. 4.°.
(50) Anat. 8.°.
(51) Anat. 3.°.
(52) Anat. 5.°.
(53) Anat. 1.°.
(54) Anat. 12.

expone con toda claridad *la unidad de persona*. En su lenguaje, son sinónimos los términos πρόσωπον e ὑπόστασις (55). Designa la unión hipostática con los nombres de ἕνωσις φυσική (56) y ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (57). No emplea en los Anatematismos la palabra φύσις, si bien su célebre frase μία φύσις τοῦ Λόγοῦ σεσαρκομένη significa una persona encarnada, o sea, que tiene la humanidad o naturaleza humana.

Salta a la vista que la doctrina de San Cirilo va completamente encaminada a combatir a Nestorio. Comienza el primer anatema afirmando expresamente que la Virgen es Θεοτόκος; combate la duplicidad de persona en Jesucristo; afirma decididamente la unión καθ' ὑπόστασιν, y concluye defendiendo la comunicación de idiomas.

El influjo de los Anatematismos aparece claramente en nuestras fórmulas; más aún; se les cita y elogia expresamente en ellas: "...profanus hominicola Nestorius dominicae dispensationi infestus, utpote qui adorandae Incarnationis arcanum, Deum ab homine separando, disjunxerat, et sanctam virginem Mariam Dei genitricem blasphemis vocibus objugabat, *per duodecim veneranda capitula*, multiplici anathemate in perpetuam condemnationem cum sociis suis dejectus est" (58). En pocas palabras está sintetizada la doctrina de Nestorio: adversario de la encarnación del Verbo, porque había separado la persona divina de la humana y negaba, por consiguiente, a María el título de Madre de Dios. Le aplica el calificativo de "hominicola", tomado de San Cirilo. Un poco más arriba hace el elogio del Concilio "ducentorum sanctorum patrum" celebrado en Éfeso bajo el imperio de Teodosio Augusto y con la autoridad de Celestino, "Apostolicae Sedis Antistitis", poniendo de relieve la figura más saliente del Concilio, "cum beato Cyrillo Alexandrinae Ecclesiae praesule" (59). Sigue exponiendo la doctrina de los *Anatematismos* en sus líneas generales: "...in quo unitio in Christo convenientium naturarum, id est, deitatis atque humanitatis in Christo connexio secundum subsistentiam, salubriter praedicata est" (60). La frase "unitio

(55) Anat. 4.º.
(56) Anat. 3.º.
(57) Anat. 2.º.
(58) Fórm. 84.
(59) Ibíd.
(60) Ibíd.

convenientium naturarum" no está tomado de los *Anatematismos*, que, como antes dijimos, no emplean la palabra "natura" (φύσις), sino tal vez de la 2.ª epístola del Santo a Nestorio (61); en cambio, la "connexio secundum subsistentiam" nos está recordando la ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν del anatematismo 2.º. Más claro está, si cabe, el influjo del anatematismo 12, tomado casi a la letra:

Anat. 12	LD
Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et mortem carne gustasse... (62).	...Deum et Dominum nostrum Jesum Christum... passum... carne, crucifixum et sepultum carne, resurrexisse et ascendisse in coelos carne... (63).

Prosigue aplicando a la unión hipostática el calificativo de "inefable" ("ex quibus—naturis—*ineffabilis* adunatio facta est"); así la llama San Cirilo en su carta a Nestorio antes citada; llama a María "Virgen santa e inmaculada", calificativo este último que añade a los del anat. 1.º, y, por último, emplea el término "Θεοτόκον, id est, Dei genitricem", la única palabra griega que aparece en las tres fórmulas (64).

El "Tomus" de San León Magno en el LD

Una de las principales fuentes de la doctrina cristológica de nuestras fórmulas es, sin duda, la epístola de San León a Flaviano, patriarca de Constantinopla, escrita contra Eutiques, archimandrita de un monasterio de su jurisdicción. Imperito éste en cuestiones teológicas, era incapaz de explicar en sentido ortodoxo la célebre fórmula de San Cirilo: μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (65). Prescindiendo del mayor o menor acierto en su formulación, es verdad que el patriarca alejandrino la explicaba en un sentido completamente católico. En el lenguaje de San Cirilo, como consta de sus aclaraciones a los Anatematismos, la palabra φύσις significa "persona", y en este caso, es el sentido

(61) DB 111 a.
(62) DB 124. Por otra parte, este anatematismo coincide con el canon 15 del *Tomus Damasi*. PL 13, 362; DB 73.
(63) Fórm. 85.
(64) Ibíd.
(65) V. Ruiz Goyo, *Estudios Eclesiásticos*, 14 (1935), p. 244 ss.

de su fórmula que una es la persona del Verbo encarnada o unida a la naturaleza humana, que antes no tenía. Mas la impericia de Eutiques, en su afán de huir del nestorianismo, le lleva al extremo contrario, o sea, a admitir después de la unión una sola naturaleza en Jesucristo. Contra estos errores define SAN LEÓN MAGNO, con una precisión y vigor admirables, varios dogmas cristológicos. "No es una obra de especulación propiamente dicha; San León no quiere ni discutir ni demostrar; propone sencillamente como pastor supremo y maestro universal la doctrina tradicional de la Iglesia, maestra de la verdad" (66).

Dado el papel que desempeñó este documento en la formulación del dogma cristológico, y la autoridad del gran pontífice San León Magno, podemos asegurar *a priori* que influyó en gran manera en la composición de nuestras fórmulas.

Un somero estudio del mismo pone de relieve los puntos doctrinales siguientes: Define, contra Nestorio, la *unidad de persona* en Cristo, y contra Eutiques, la *dualidad de naturaleza* "post unionem" y la *inalterabilidad de las propiedades* de cada una. Esas dos naturalezas no quedan confundidas en una sola, ni hay mezcla entre ellas, sino que cada una conserva indistintas sus propiedades, y, dentro de la unión, cada una es el principio inmediato de sus generaciones. De la unidad de persona brota la llamada comunicación de idiomas (67).

Como Jesucristo es Dios y hombre, distingue en Él dos *nacimientos*, el eterno y el temporal. Rechaza también la doctrina de los "duo filii". Afirma que Jesucristo tomó *verdadera carne* de la Virgen unida con un alma racional, y condena, por último, explícitamente, la sentencia de *Eutiques*, cuyas palabras reproduce.

Tales son en sus líneas generales las doctrinas de la célebre carta conocida vulgarmente por el "Tomus Leonis" (68) y que fué aprobada por aclamación por los Padres del Concilio de Calcedonia, en la sesión 5.ª: "Omnes ita credimus, orthodoxi ita

(66) RUIZ GOYO, *l. c.*, p. 251.

(67) Idioma—del griego ἴδιος = *propio*—es lo mismo que *propiedad*, o sea, en nuestro caso, lo que pertenece a una naturaleza. Como en Jesucristo hay una sola persona, a ella pueden atribuirse indistintamente los atributos de las dos naturalezas; así podemos decir: "Dios ha muerto"; "este hombre es Dios", etc. Su fundamento es la *unión hipostática*.

(68) Para la tradición manuscrita y ediciones, véase RUIZ GOYO, *l. c.*, páginas 247-250.

credunt, anathema ei qui non ita credit, Petrus per Leonem locutus est" (69). En ella está inspirada la que pudiéramos llamar profesión de fe del mismo, que la sesión 5.ª acepta, como consta de las actas.

Las fórmulas del LD aseguran que fué la base del Concilio y aplican a la carta un merecido elogio: "Pro hujusmodi ergo de incarnatione Dei Verbi regulis explanandis, etiam Quartum sanctum sexcentorum triginta Patrum sanctorum Concilium, sub augustae memoriae Marciano Imperatore, in Chalcedona concurrit, cui Apostolicus Papa Leo per Legatos et Vicarios praefuit, cujus, Dei gratia reserante, venerabili tomo firmati Patres sententialiter promulgaverunt" (70).

Sería demasiado largo un paralelismo entre la fe de Calcedonia, la epístola de San León y nuestras fórmulas; baste afirmar que éstas se han inspirado directamente en aquéllas; hasta el punto de que a veces se da identidad, no sólo en las ideas, sino aun en las mismas palabras.

El LD presenta ya la doctrina católica en toda su precisión teológica. En Jesucristo hay *una sola persona*. Es uno solo, uno mismo el Hijo de Dios y el Hijo del hombre. En cambio, consta "ex duabus et in duabus naturis". La doble modalidad se refiere a dos maneras de hablar de los griegos (ἐκ y ἐν) (71); para mayor abundancia, cita las dos; de ambas maneras puede decirse: es igual para el fin que se pretende, o sea, afirmar la unión substancial de ambas naturalezas, junto con la inconfusión e indivisión de las propiedades, en un solo sujeto, en una sola persona. La una es "divina, incondita, impassibilis"; la otra, "humana, condita, passibilis"; y sus propiedades quedan "inconfuse, inseparabiliter et indivise".

La epístola de San León usa como sinónimos los términos *natura* y *substantia;* para el Concilio de Calcedonia lo son *persona y subsistentia* o *hipóstasis* (72); el LD, en dos fórmulas, al copiar del Concilio la palabra *subsistentia*, hace que sea *substantia;* con lo cual hace sinónimos *substantia* y *persona* (73), aun-

(69) HARDUIN, *Collectio Conciliorum*, II, 306.

(70) Fórm. 84.

(71) Hubo dos tendencias en cuanto al modo de hablar en Calcedonia: DB 220.

(72) MANSI, *Collectio Conciliorum*, 7, 115.

(73) "...in unam personam atque substantiam...". Fórm. 84.

que en un lugar emplea *substantia* como sinónimo de *natura* (74), mientras hace coincidir *subsistentia* y *persona* (75).

EL V CONCILIO UNIVERSAL Y EL LD

Fué muy notable la reacción que, apenas celebrado el Concilio de Calcedonia se experimentó contra él, hasta tal punto que algunos le creyeron un triunfo del nestorianismo. Como causas principales se suelen asignar: la falta de formación teológica de los monofisitas y en muchos monjes que creían ver oposición entre Calcedonia y San Cirilo, las luchas primaciales entre las sedes episcopales, que dieron ocasión al cisma de Acacio y otras turbulencias en Oriente, y la marcada tendencia de dogmatizar de los emperadores teólogos.

El V Concilio no tuvo su razón de ser, como los anteriores, en un nuevo dogma que definir y una nueva herejía que condenar, sino en el intento de esclarecer los dogmas definidos en Éfeso y Calcedonia y conciliar las doctrinas de ambos Concilios (76).

Así, se detiene en exponer con bastante amplitud *la unidad de persona* en Jesucristo, *la duplicidad de naturaleza, la unión hipostática, la comunicación de idiomas* y, como consecuencia, *la divina maternidad de María* (77). Condena, pues, de nuevo la doctrina de Nestorio. Para ello emplea expresiones tan claras como éstas: el Verbo no está (συνεῖναι) en Cristo, e. d., como uno que habita en otro (ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς ἄλλον ἐν ἀλλῷ) (78). Esto nos recuerda el anatematismo 5.º de San Cirilo (79), aunque está patente el avance en claridad. Otro tanto puede decirse del canon 9.º, que, como consecuencia, condena la doble adoración

---

(74) "...in duabus naturis sive substantiis...". Ibíd.

(75) "...in unam personam atque subsistentiam...". Fórm. 84. Nótese que el fijar bien el significado preciso y uniforme de esos términos fué obra de siglos.

(76) Véase lo que a este propósito dice TIXERONT: "Dans l'espèce de fusion que l'on tenta entre la théologie cyrillienne triomphante à Ephèse et celle des antiochiens reçue à Chalcédoine, ce fut cette dernière qui paya les frais du rapprochement." Y prosigue en la nota: "Ceci est visible par exemple dans l'explication que l'on donne des formules. On les interprète sans doute dans un sens chalcedonien, mais on tient à garder les formules..." *Histoire des Dogmes*; t. III, p. 151.

(77) V. TIXERONT, *o. c.*, t. III, p. 147 ss.

(78) DB 214.

(79) DB 117.

(δύο προσκυνήσεις) nestoriana al hombre y al Verbo y la única en el sentido eutiquiano, e. d., suponiendo que el Verbo y el hombre no forman más que una φύσις *o* ουσία (80). Salta a la vista la intención de conciliar el anatematismo 8.º de San Cirilo (81) con las doctrinas de Calcedonia.

En cuanto a la formulación del dogma de las dos naturalezas, ya advertimos que en Calcedonia hubo dos tendencias: ἐν δύο φύσεσιν y ἐκ δύο φύσεσιν. Fué aceptada la primera. El Concilio proscribe la segunda, no porque la juzgue heterodoxa, sino más fácil de conciliar con el monofisitismo (82). Ahora bien; la fórmula aceptada en Calcedonia puede interpretarse en dos sentidos: *real distinción* de las naturalezas (τήν διαφοράν τῶν φύσεων) y *separación* de las mismas hasta el punto de que cada una tenga su propia subsistencia. El Concilio lo mismo condena a los que separaron las personas que a los que confunden las naturalezas (83). Es de notar que admite la fórmula misma de San Cirilo, aunque señala el sentido ortodoxo en que debe entenderse (84).

Muy acertada nos parece la exposición de las diversas fórmulas para explicar la *unión hipostática*. Las reduce a tres: dos heterodoxas y una católica: *la nestoriana:* σχετική ἕνωσις, e. d., habitación de una persona en la otra; *la eutiquiana:* κατὰ σύγχυσιν ἕνωσις, e. d., de confusión de naturalezas; *la católica:* ἕνωσις κατά σύνθεσιν *o* καθ' ὑπόστασιν (85).

El V Concilio trajo una ventaja no pequeña al fijar definitivamente el uso de algunos términos. Así, el canon 1.º identifica de una manera decisiva φύσις ("natura") y οὐσία ("substantia"), por una parte, y por otra, πρόσωπον ("persona") e ὑπόστασις, cuya equivalencia gramatical latina es "substantia". Algunos Padres latinos traducían ὑπόστασις por "substantia", lo cual dió lugar a no pocas confusiones (86).

En cuanto al influjo del Concilio II de Constantinopla en el LD, *a priori* podemos asegurar no será muy grande, toda vez que de los sucesivos Concilios se iban insertando en las fórmulas

(80) DB 221.
(81) DB 120.
(82) Can. 8.º. Véase De Groot, *Conspectus Hist. Dogmatum*, t. 2, p. 147 ss.
(83) Can. 7.º; DB 219.
(84) Can. 8.º; DB 220.
(85) Can. 4.º; DB 216.
(86) Véase *DTC* t. VII, c. 318.

los *nuevos* dogmas definidos; ahora bien, este Concilio—como queda explicado—no trató de ninguna cuestión dogmática que de alguna manera no estuviera resuelta en los anteriores. De aquí que en aquellas sólo encontremos lo que pudiéramos llamar peculiar, nuevo, en cierto sentido, de este Concilio, la fórmula por él adoptada: "Jesucristo es uno de la santa Trinidad." Dicen así:

"Haec igitur sancta atque universalia quatuor Concilia, etiam sanctum Quintum Concilium venerandum assecutum est, et sub piae memoriae Justiniano Principe, apud Constantinopolitanam urbem est congregatum, cujus salutari consultu, *unus esse de sancta Trinitate Dominus noster Jesus Christus* veraciter praedicatus est: et *confundentes* ac *dividentes* sacrae ejus incarnationis arcanum, istius vocis spirituali mucrone prostrati sunt" (87).

Ante todo, se intenta hacer resaltar esta nueva expresión del dogma de la comunicación de idiomas como el punto culminante de las definiciones del Concilio. Como se ve, está tomado del canon 10 (88).

Las palabras que siguen: "...confundentes ac dividentes...", nos están indicando que proceden del V Concilio y se refieren a los *eutiquianos* y *nestorianos*, ya que en él se condenan ambos extremos. Y, efectivamente; basta el ligero estudio que antes hicimos de sus cánones para ver en el 4.° el origen de estas palabras.

Recordemos las dos fórmulas heterodoxas que pretendían explicar la unión hipostática. La una es: "mixtio secundum confusiones" (κατά σύγχυσιν ἕνωσις), la eutiquiana ("...confundentes..."); la otra, más que unión, es separación, división de personas, de las cuales la una habita en la otra (σχετική ἕνώσις), la nestoriana ("...dividentes..."). Los partidarios de una y otra "istius vocis spirituali mucrone prostati sunt", e. d., si *Cristo hombre es una persona de la Santísima Trinidad*, forzosamente hay en Él *una sola persona y dos naturalezas* (89).

LA CUESTIÓN MONOTELITA EN EL LD

El *monotelismo*, como su propio nombre lo indica, es el sistema que admite en Cristo una sola voluntad. Es consecuencia

(87) Fórm. 84.

(88) DB 222. También en la fórm. 85 se lee esta expresión: "Unum igitur sanctae Trinitatis..."

(89) Véase TIXERONT, *o. c.*, t. 3, p. 147 ss.

obligada del *monofisitismo*, pues de una sola naturaleza lógicamente se deduce un solo querer y operación. Por eso, los monofisitas eran monotelitas. Con todo, el monofisitismo adquirió carácter oficial, por decirlo así, entre los diofisitas, con el emperador Heraclio, el cual, por razones políticas, lo propuso como fórmula de unión entre católicos y herejes. Para el logro de sus deseos halló fáciles instrumentos en los patriarcas de Constantinopla y Alejandría. Este último, Ciro, redactó el año 633 nueve proposiciones, de las cuales la 7.ª trataba de μίᾳ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ (90). Naturalmente, defendían también la existencia de una sola voluntad. Así, Sergio, patriarca de Constantinopla, envió al Papa Virgilio una carta del antecesor de aquél, Menas, que contenía testimonios de los Santos Padres, περί μιᾶς ἐνεργείας καί ἑνὸς θελήματος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν χριστοῦ (91).

Dentro de los diofisitas, había otra manera de concebir el monotelismo, y era el *monergenismo*. Afirmaba este sistema que la humanidad no es sino una substancia inerte, sobre la cual ejerce su actividad la naturaleza divina. Otra manera de entenderlo es la de aquellos que cita el LD: "qui unam execrabiliter afferebant voluntatem et unam operationem in Christo, quam neque divinam, neque humanam, neque inconditam, neque conditam poterant demonstrare, sed velut confusam atque congregatam" (92), e. d., la unidad de operación y de voluntad proviene de la *única naturaleza mixta* de Jesucristo.

Doctrina católica. — Expuesta brevemente la doctrina monotelita, digamos ahora dos palabras acerca de la doctrina católica sobre este punto determinado. Partiendo del supuesto de las dos naturalezas, divina y humana, y una sola persona divina en Jesucristo, y del principio filosófico "actiones sunt suppositorum"; las operaciones de la naturaleza humana se atribuyen al Verbo, y de ahí el que podamos decir: "Unus de Trinitate passus est." Pero esto ha de entenderse, no en el sentido de que la naturaleza humana sea un mero instrumento del Verbo, pues la personalidad de por sí no puede obrar independientemente de la naturaleza. Ahora bien; sobre qué cosa sea la personalidad, que une las dos naturalezas en un solo supuesto, no es necesario a nuestro

(90) MANSI, 11, 563.

(91) MANSI, 11, 529. De la autenticidad de esta carta véase lo que dice TIXERONT, *o. c.*, t. III, pág. 162, nota 4.ª.

(92) Fórm. 84.

fin exponer la variedad de sentencias. Baste aquí advertir que la personalidad es una condición para la actividad de la naturaleza. Así, pues, las dos naturalezas obran como principio agente bajo la personalidad del Verbo como condición, al cual se atribuyen las operaciones de ambas. Más tarde los escolásticos tradujeron estos conceptos en fórmulas filosóficas, distinguiendo dos principios de actividad: aquel de donde procede la operación, "principium ex quo", la naturaleza; y aquel a quien pertenece o sujeto de atribución, "principium quod", la persona.

EL "TOMUS AGATHONIS" EN EL LD

Cesó, por fin, la hostilidad de los emperadores a la verdadera doctrina, y Constantino Pogonato pidió legados al Papa a fin de estudiar imparcialmente y en privado la cuestión, conferencia que se transformó en el *VI Concilio general, III de Constantinopla.*

Después de un Concilio particular reunido en Roma el año 680, el Papa San Agatón envió al emperador una carta por el estilo del *Tomus* de San León Magno, que se conoce vulgarmente con el nombre de *Tomus Agathonis* (93). En rigor, son dos las cartas dogmáticas del Papa contra los monotelitas, ambas dirigidas al emperador; la primera es del Papa solo, y la segunda, del Papa y los 125 obispos del Concilio de Roma.

La epístola de San Agatón, a veces no inferior a la de San León Magno en estilo y en precisión teológica, es siempre de menor originalidad. Su base y fundamento son el símbolo Niceno-Constantinopolitano y el *Tomus* de San León. Repite el primero con las mismas palabras, pero intercalando alguna explicación de los Concilios posteriores. Del segundo cita pasajes casi al pie de la letra. Baste recordar unas palabras en que establece la duplicidad de naturaleza dentro de la unión hipostática ("subsistentialis adunatio"), como fundamento de la doctrina de las dos voluntades (94).

Es de notar que San León ya hablaba con bastante claridad de las dos operaciones en Cristo (95).

He aquí cómo San Agatón expone en pocas líneas su doctrina

(93) HARD., III, 1.074 ss. ML 87, 1.216 ss
(94) PL 87, 1.221.
(95) DB 114.

de las dos voluntades y operaciones: "Unde consequenter, sicut duas naturas sive substantias, id est, deitatem et humanitatem, inconfuse, indivise, inconmutabiliter, eum habere veraciter confitemur: ita quoque et duas naturales voluntates et duas naturales operationes habere, utpote perfectum Deum et perfectum hominem, unum eumdemque ipsum Dominum Jesum Christum pietatis nos regula instruit: quia hoc nos apostolica atque evangelica traditio, sanctorumque Patrum magisterium, quos sancta apostolica atque catholica Ecclesia, et venerabiles synodi suscipiunt, instituisse monstratur" (96).

En este pasaje, el más importante del *Tomus Agathonis*, queda establecida su doctrina de las dos voluntades y operaciones paralelamente a las naturalezas, ya que Jesucristo es perfecto Dios y perfecto hombre. La originalidad consiste únicamente en haber sabido deducir estas doctrinas de la epístola de San León, darles nueva forma, tratar de intento lo que allí se trataba incidentalmente y hablar de dos *voluntades*, punto que no trata la *Epístola a Flaviano*, sino, a lo sumo, implícitamente, al hablar de dos *operaciones*.

Con aclamaciones análogas a aquellas con que el Concilio de Calcedonia recibió la epístola de San León Magno, el III de Constantinopla acogió la de San Agatón: "...per Agathonem Petrus loquebatur" (97).

La doctrina del LD está redactada a base del *Tomus* y de la doctrina del Concilio (98). Enumeradas las más salientes circunstancias de la convocación de éste, hace un elogio de la carta de San Agatón, a la que aplica el mismo calificativo de "venerable" que a la de San León Magno; rechaza la nueva herejía de aquellos que "novo et haeretico dogmate inmaculatam Dei Ecclesiam polluere nitebantur", y pasa a hacer una breve exposición de la doctrina verdadera: "Recte atque veraciter statuentes, sicut duas unius Domini nostri Jesu Christi naturas, id est, deitatem et humanitatem, cujus duas nativitates esse cognoscimus, de Patre videlicet, ex aeterno; de matre, de qua humanitas ei accessit, ex tempore: ita duas quoque substantias minus ejusdemque personae confitemur, juxta subsistentiam unitas, ex quibus et in quibus idem Dominus noster Jesus Christus Filius Dei, et adnun-

(96) ML 87, 1.221.
(97) HARD., III, 1.442.
(98) MANSI, 11, 635 s. DB 289.

tiatur, et creditur: quia totus Deus totus factus est homo, et in suis integer manens, etiam in nostris perfectus apparuit, absque solo pecato, quia in se salvare totum hominem venerat; *ita quoque et duas naturales habere voluntates, duasque naturales operationes, secundum sanctorum Patrum doctrinam,* decreverunt" (99).

Hay una gran semejanza, aun en las palabras, entre el *Concilio*, el *Tomus* y las *Fórmulas*. Todos los tres documentos exponen paralelamente el dogma de las dos *naturalezas* y el de las dos *voluntades;* éste, como consecuencia lógica de aquél. Sin embargo, hay más parecido entre los dos últimos. Ambos se ciñen a una exposición escueta del dogma, sin añadir ulteriores explicaciones, como hace el Concilio, en lo cual los supera.

El LD insiste, más que en el dogma que, después del de las dos voluntades, es de fácil exposición, en la condenación de las distintas clases de herejes.

TIRSO RODAO

(99) Fórm. 84.

RVDO. SR. LIC. D. MARCELO GONZÁLEZ

La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento

SIGLAS

HCAE = *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* por el P. Antonio Astrain, S. J., Madrid, 1902-25.

CTSG = *Concilium Tridentinum*: Diariorum Actorum Epistularum, Tractatuum Nova Collectio. — Edidit Societas Goerresiana. Friburgi Brisgoviae, MCMI seqs.

HPP = *Historia de los Papas en la época del Renacimiento,* por Ludovico Pastor. Traducida por el P. Ruiz Amado, Barcelona.

LDTG = *Jacobi Lainez Disputationes Tridentinae.* Ad manuscriptorum fidem edidit et Commentariis instruxit Hartmannus Grisar, S. J., Oeniponte, MDCCCLXXXVI.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu,* Madrid.

OPR = *Obras del P. Pedro de Ribadeneyra, de la Compañía de Jesús,* agora reuvistas y acrecentadas... En Madrid..., MDCV.

THACT = Theiner Augustinus. *Acta Genuina SS. Oecumenici Concilii Tridentini.* Zagraviae (Croatiae), 1874.

SUMARIO

I. — Laínez frente a Seripando en las cuestiones de la justificación.

II. — Influjo de Laínez en la teología sacramentaria de Trento: Eucaristía, Penitencia, Matrimonio.

III. — Teología sacramentaria: La Misa y el sacramento del Orden. — El derecho divino de los obispos.

LA ACTUACIÓN DE DIEGO LAÍNEZ EN EL CONCILIO DE TRENTO

I. Laínez frente a Seripando...

La primera vez que aparece el nombre de Laínez en las Actas del Concilio, como uno más de los teólogos presentes en la junta celebrada por éstos el 24 de mayo de 1546, es para discutir los artículos del pecado original de que se trató en la sesión 5.ª (1). Nada sabemos con certeza sobre si Laínez habló en defensa de la Inmaculada Concepción de María, por cuya definición dogmática se señaló más que ninguno el célebre cardenal Pacheco. El P. Rivadeneira lo afirma sin ambages, bien que completamente equivocado en cuanto a las circunstancias que señala al discurso (2). En la iglesia de San Pedro de Almazán (Soria), pueblo natal del P. Laínez, se conservaba hasta 1933 un antiguo cuadro, copia de otro existente en la Casa Profesa de Madrid, en el que aparece Laínez, y al lado derecho, por encima de su cabeza, una imagen aureolada de la Virgen en pequeño; manifiesta alusión afirmativa al punto que nos ocupa (3). Son los únicos datos positivos que podemos ofrecer.

---

(1) CTSG, t. 5.º, pág. 162. — N. B. Para simplificar el trabajo de citas, siempre que hayamos de acudir a esta monumental edición de las Actas del Concilio de Trento, usaremos esta sigla, poniendo a continuación el tomo y la página del mismo.

(2) OPR, pág. 303. En esa página dice el P. Rivadeneira que habló durante tres horas, a pesar de la fuerte enfermedad que padecía. Además, localiza el discurso en la segunda convocación del Concilio. Estos indicios hacen presumir que el P. Rivadeneira traslada equivocadamente a este supuesto discurso sobre la Inmaculada, circunstancias que sólo tuvieron lugar en el que pronunció en la segunda convocación: *De sacrificio missae*. También padece el mismo yerro ALCÁZAR, S. I., en su *Chrono-Historia*, pág. 81.

(3) El cuadro es copia de Domínguez, y existía en la casa profesa de Madrid. Puede verse una reproducción fotográfica del mismo en AZAGRA, *El P. Die-*

Lo cierto es que, hasta que comenzaron las discusiones *de iustificatione*, que habían de desembocar en la célebre sesión 6.ª, no logró acusar su sobresaliente personalidad de teólogo católico. La historia del Concilio ha recogido esta sesión como la más importante quizá en el aspecto dogmático. Y no sólo por las energías que absorbió (7 meses tardó en resolverse, 22 junio 1546-13 enero 1547), sino, y principalmente, por el esfuerzo gigantesco que supone, dada la exigencia de la Iglesia y la altura a que había llegado la ciencia teológica, tratar una cuestión de la que apenas había labor sistemática en el pasado, y que había servido a Lutero para labrar la piedra fundamental de sus teorías (4).

¿Cuál fué, pues, el mérito de Laínez para que, como él mismo escribía a San Ignacio, el legado cardenal Marcelo Cervino estimase necesaria su presencia hasta acabarse del todo el decreto de la justificación? (5).

Después de haber discutido los teólogos durante seis días (22-28 junio de 1546), sin que sepamos más que, el día 28, Laínez *catholice dixit* (6); se sometió a la consideración de los Padres la cuestión de la justificación en los tres estados: *a*) en el infiel que pasa a la fe; *b*) en el justo que acrecienta la gracia adquirida; y *c*) en el pecador católico que se convierte por medio de la penitencia. Dieciocho días (5-23 de julio) estuvieron diciendo sus pareceres con tan ardoroso entusiasmo, que alguna vez dió ocasión a incidencias lamentables; como el ocurrido el día 17 entre el obispo de Creta, Zanetini, y el de Cava, Sanfelice: "Este obispo de Cava—dijo el primero a un compañero suyo—es un ignorante o un herejote (proterviam)." Inmediatamente se le acerca el aludido, que se hallaba a dos pasos y no había oído bien, y le preguntó: "¿Qué has dicho?" Y, como el otro le repitiese la misma lindeza, dicen las Actas que el de Cava... "Manus ambas ini-

---

go Laínez, pág. 96. — Claro que tampoco esto es un argumento definitivo, porque pueden obedecer tales manifestaciones artísticas a una persuasión existente en la Compañía, que tenga su origen en las afirmaciones de sus primeros hombres, singularmente de Rivadeneira. Sin embargo, el testimonio de éste, dada la estrecha amistad que tuvo con Laínez, es de gran autoridad.

(4) Véase cómo encarece Pastor la importancia de esta sesión en HPP, vol. XV, pág. 347. Se entiende no haber sido tratada esta materia por ningún Concilio.

(5) MHSI, *Epistolae Lainez*, t. I, pág. 51; *ibíd.*, pág. 53, la carta del cardenal a San Ignacio, en la que le pide que permita a Laínez seguir en el Concilio.

(6) CTSG, t. 5.º, pág. 279.

ciens in barbam episcopi Chironensis, eam excussit, et aliquos filos extraxit, nihil omnino dicens", en un gesto supremo de dignidad (7).

El 24 se propone por primera vez el decreto, que sufre en seguida las enmiendas de los teólogos. Pasan éstas a ser discutidas por los Padres (13 agosto-23 septiembre), y el 23 de septiembre aparece una nueva forma del decreto, dividido ya en capítulos y cánones (8). De nuevo vienen las enmiendas de los teólogos, entre los cuales Laínez señala, no 11, como aprueba Astrain (9), sino 17, según se desprende de la edición crítica Goerresiana (10); y otra vez son discutidas por los Padres, hasta que el día 12 de octubre encarga el cardenal Cervino a Seripando que redacte un nuevo decreto conforme a las anotaciones presentadas (11). Y henos aquí ante la figura de Jerónimo Seripando, que juega un papel central en esta sesión.

Era el General de los agustinos un compendio acabado de las mejores cualidades. "Inter primores saeculi XVI homines—escribe Sebastián Merkle—, sive doctrinam, sive morum probitatem, sive pietatem spectaveris, est Hieronimus Seripandus" (12). En torno a él, a pesar de que hasta hace poco tiempo ha estado casi completamente en el olvido, se ha creado el ambiente anecdótico que siempre acompaña a las grandes figuras. Se dice, en efecto, que retenía en su memoria la mayor parte de la Sagrada Escritura y de las obras de San Agustín. Poseía, eso sí, un estilo latino, arrancado de la misma cantera del clasicismo; del que tan enamorado estaba, que siempre llevaba consigo algún tomo de las obras de Cicerón. El emperador Carlos V a nadie quería oír predicar mejor que a él. Por otra parte, una extremada moderación y modestia le hacían amable a cuantos le trataron. En la última con-

(7) Puede verse la narración completa de este episodio en CTSG, t. 5.º, pág. 348, y los diarios correspondientes.

(8) El 2 de septiembre dice Masarelli en su diario que fué a mostrar este decreto a Laínez y Salmerón. CTSG, t. 1.º, pág. 571.

(9) HCAE, t. 1.º, pág. 533.

(10) Hay dos recensiones de las censuras propuestas: en una se atribuyen a Laínez 11, y 17 a Salmerón; en otra, viceversa. Theiner no publica más que la primera, y de ahí la afirmación de Astrain. Pero Ehses, en la CTSG, cree más auténtica la segunda; cfr. CTSG, t. 5.º, pág. 437, nota 2.ª.

(11) Cfr. CTSG, ibíd., pág. 497, nota 1.ª, y pág. 436, notas 1.ª y 2.ª. — En orden a este decreto, más que por fidelidad en resumir las sentencias de los teólogos, fué hecha la recensión Theiner.

(12) CTSG. t. 2.º, pág. LXI.

vocación del Concilio asistió, ya cardenal, como segundo delegado del Papa. Y, muerto el cardenal Gonzaga, pasó a ser el legado presidente (13).

Pues bien; ante este sapientísimo teólogo hubo de enfrentarse el jesuíta español, joven de treinta y cuatro años a la sazón, pero en la plenitud de una vida de lucha y de triunfo, que había empezado a desgranarse en torno al gran San Ignacio de Loyola.

El 8 de octubre había propuesto Seripando su opinión sobre la causa formal de nuestra justificación. Viene a decir lo siguiente: ni sola la justicia de Cristo, que sirva de velo protector o capa aisladora de nuestros pecados, como quieren los protestantes; ni sola la justicia de Dios, *qua nos iustos facit*, como después se definió. Es menester, además de ésta, formal e inherente en nosotros, que se nos impute la propia justicia de Cristo, para suplir las deficiencias de la nuestra. Por consiguiente, dos justicias. Seripando tiene interés en hacer notar que propone esta sentencia, no como suya, sino como sustentada por *piissimi et eruditissimi viri doctores quoque celeberrimi et catholici* (14). A los cuales se adhiere en el sentido de que, si la doctrina es hereje, *damnetur;* pero, si no lo es, tampoco se cometa la gravísima injusticia de medir por el mismo rasero a católicos y luteranos. En concreto, estos "piissimi viri", poco después citados por él, eran: el cardenal Gaspar Contarini, Cayetano, Alberto Pighio, Julio Pflug, Juan Gropper (15), todos los cuales, excepto Cayetano, naturalmente, estaban llevados de un ardiente y exagerado celo de concordia entre las dos partes, católica y protestante.

El cardenal Del Monte invitó a Seripando a que redactase compendiosamente su sentencia para poder proponerla como artículo de discusión a los teólogos primero, y a los Padres después. Así se hizo el 15 de octubre (16). El 26, último día de sesión para los primeros, tocó hablar a Laínez. Ya lo habían hecho 34 teólogos, entre ellos algunos tan ilustres (por no citar más que españoles) como Vicente de Luna, Salmerón, Pedro

---

(13) Véase cuán elogiosamente hablan de Seripando: nuestro obispo MENDOZA en sus diarios (CTSG, t. 2.º, pág. 476), HURTER (*Nomenclator*, ann. 1109-1563, col. 1.508), PASTOR (HPP, vol. XV, pág. 241 s.).

(14) CTSG, t. 5.º, pág. 486.

(15) *Ibid.*, pág. 487, sobre todo en las notas 5, 6, 7, 8, 9, 10.

(16) CTSG, t. 6.º, págs. 497 y 523, nota 4.ª.

Sarra, el dominico Bartolomé Mirando, el Dr. Navarra (Andrés), Francisco Salazar, el franciscano Vega, Herrera, Martín de Ayala (17). Veintinueve habían rechazado, como innecesaria, la justicia imputada que proponía el agustino. Sólo cinco, entre ellos, como único español, Antonio de Solís, la admitían (18). En estas circunstancias, cuando nada nuevo parecía poder decirse, se levanta a hablar Laínez. Dejamos para después, porque merece capítulo aparte, el análisis de su discurso. Basta decir por ahora que, después de exponer el estado de la cuestión de modo concienzudamente exacto y claro, refuta con 12 argumentos la sentencia de Seripando, responde con gallardía a los 12, en que ésta pretendía apoyarse, y termina dirigiéndose con su habitual franqueza al adversario con aquellas palabras de San Agustín: "Mira sunt quae dicitis, nova sunt quae dicitis, falsa sunt quae dicitis. Mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus" (19). El efecto que causó este discurso entre los asistentes al Concilio es de todos conocido (20). Entre tantas y tan hermosas cosas como se dijeron en aquel congreso de la Teología, él solo mereció la honrosísima excepción de ser transcrito en las actas letra por letra. Por eso, uno de los mejores representantes de la cultura española contemporánea, víctima también de la revolución, don Ramiro de Maeztu, proclamaba, si no con toda exactitud, pero sí con alborozo perfectamente explicable, que el 25-X-1546 es el día más alto de la Historia de España en su aspecto espiritual (21). Exactamente un mes después, el 26 de noviembre, vuelve a hablar Seripando "unicus et quasi solitarius inter Prelatos propugnator duplicis justitiae" (22). Se defiende del ataque, pero con habilidad suma va cediendo terreno, hasta que acaba por abandonar su teoría. Cuando años más tarde, en la tercera con-

---

(17) *Ibíd.*, pág. 632.

(18) Esto lo reconocía el mismo Seripando, al escribir: "nullo hominum favore de prima quaestione (la que nos ocupa) actum est". CTSG, t. 5.°, pág. 633

(19) CTSG, t. 5.°, pág. 629

(20) A esto se refiere, sin duda, Salmerón en su carta a San Ignacio: MHSI, *Epistolae Salmeronis*, pág. 32; *ibíd.*, pág. 30.

(21) *Defensa de la Hispanidad*, pág. III. — Sin que esto sea mermar el mérito de Laínez, y en obsequio a la españolísima figura de Ramiro de Maeztu, hemos de confesar que el fuerte y noble sentimiento patriótico de éste le lleva a exageraciones de expresión, que una crítica teológica serena y científica no toleraría. Por ejemplo, lo que escribe en las págs. 114-122.

(22) EHSES, en CTSG, t. 5.°, pág. 648, nota 8.ª. Véase su discurso, *ibíd.*, t. 5.°, pág. 666.

vocación, le llegó la hora de la muerte, entre los muchos ejemplos de santidad y hermosura de conciencia que dió a los que la presenciaron, no fué el menor la profesión de fe en los artículos definidos en el Concilio, para disipar por completo la inquietud que en el alma de algunos católicos (23) causaran aquellos resabios semiheréticos de su teoría de la justificación.

El decreto que él había redactado fué muy modificado por Catarino, Pigio y los legados, que, asistidos de Masarelli, trabajaron algunos días, incluso hasta altas horas de la noche (24), para poder presentarlo el 5 de noviembre. Cuando se leyó, costó trabajo a Seripando reconocerlo por suyo, de lo cual se queja amargamente en su diario último (25).

Los Padres siguieron discutiendo, sin permitirse más que cuatro días—24, 25, 26 y 27 de diciembre—de descanso en Navidades, y éstos no sin la protesta de algunos, que querían se trabajase sin interrupción. Bien se cuidó de anotarlo en su diario del 1 de enero el secretario del Concilio: "Aunque hoy es la fiesta de la Circuncisión—dice—, *nullis diebus vel laboribus parcitur*" (26). Al fin, el 13 de enero de 1547 se celebraba la 6.ª sesión, en que fué proclamado con universal alegría el santo decreto de la justificación, obra teológica magistral, de la que el mismo Adolfo Harnack ha dicho que "se puede dudar si la Reforma se hubiese desarrollado si se hubiese publicado este decreto, v. gr., en el Concilio lateranense, y realmente se hubiese transformado en carne y sangre de la Iglesia" (27).

II. Influjo de Laínez en la Teología sacramentaria de Trento: Eucaristía, Penitencia, Matrimonio

Nada más lógico que, una vez declarado el problema de la justificación o vida de la gracia, tratase de señalar el Concilio los medios que Dios ha regalado al hombre para adquirirla o robustecerla; es decir, los Sacramentos.

Desde hace cuatro siglos el teólogo católico viene parapetán-

(23) Cfr. PASTOR, *Historia de los Papas*, vol. XV, pág. 297.

(24) GOER, t. 5.º, pág. 641, nota 1.ª.

(25) Cfr. CTSG, t. 5.º, pág. 64, nota 1.ª. Se ve en estas quejas ausencia de la moderación tan propia de Seripando.

(26) CTSG, t. 1.º: Diarium 2.um, Masarelli, pág. 455.

(27) Transcrito en PASTOR, HPP, vol. XII, pág. 277.

dose en los cánones tridentinos como en una fortaleza inexpugnable, cuando se trata de exponer la teología sacramentaria católica. Tuviera el Concilio este aspecto únicamente, y, sin embargo, habría pasado a la Historia del dogma con la misma marca de imponente grandeza con que es registrado en la Historia general de la Iglesia. Aunque no conociésemos más que la influencia de Laínez en el desarrollo de las cuestiones sacramentarias, sería suficiente para considerarle como uno de los grandes teólogos de Trento (28).

El 27 de julio de 1551 llegaba Laínez con Salmerón—¡siempre juntos!—a la segunda reunión del Concilio, bajo el pontificado de Julio III (29). Su presencia fué acogida por los legados con caluroso entusiasmo. La primera sesión de importancia iba a tratar del Sacramento de la Eucaristía. De ahora en adelante, Laínez, como enviado por el Papa, hablará siempre el primero entre los teólogos. Su primera intervención tiene lugar el 8 de septiembre, para probar la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. El discurso, tal como ha quedado esquematizado en las actas, es breve, ordenado y, sobre todo, fuertemente nutrido de argumentos de Escritura y Tradición (30). Todos los autores que se han ocupado de Laínez, incluso Grissar en la edición crítica de sus obras (31), escriben entusiasmados que, después de afirmar que no citaría ninguno que no hubiese leído, adujo de un tirón el testimonio de 36 autores sin equivocarse. El P. Astrain, fundado en el silencio de las actas, niega tal alarde de erudición (32). Sin embargo, las actas omiten mucho, principal-

(28) La importancia de las intervenciones de los teólogos no parece que pueda ser juzgada únicamente por la influencia más o menos decisiva que hayan ejercido en suministrar la doctrina para la composición de los decretos tal como hoy existen. El Concilio, como hecho histórico, es un conjunto de luchas, oposiciones, disensiones doctrinales, incluso apartadas de la cuestión que se trata de investigar..., etc. En él aparecen hombres que llevan siempre el timón, por dondequiera que se mueven. Tal es el caso de Laínez. La escasa utilidad de algunas cuestiones sacramentarias, p. e., el derecho divino de los obispos, en que Laínez aparece en primer plano, no quita mérito a su influencia.

(29) MHSI, *Polanco*, t. II, pág. 249 s. Véase la pág. 14. Ibíd., *Epistolae Salmeronis*, t. 1.º, pág. 96. Véase cómo estimaba el legado su presencia.

(30) THACT, t. 1.º, pág. 490.

(31) LDTG, t. 1.º, pág. 20. — Dice Rivadeneira: "Protestaba de no traer testimonio de ningún doctor que no lo hubiese leído desde el principio hasta el cabo y cotejando los varios lugares en que se trataba de aquella materia, para sacar más de raíz lo que aquel santo sentía." OPR, pág. 240, col. 2.ª.

(32) HCAE, t. 1.º, pág. 549.

mente en los preámbulos, y con frecuencia se ciñen a una enumeración seca y nerviosa del aspecto dogmático del discurso. Nada tiene de extraño, dada la afición de Laínez a consultar y leer los testimonios de la tradición eclesiástica. Afición tan notable, que cuando Salmerón censuró sus libros *De Trinitate*, creyó oportuno consignar que no debía hacer tantas alegaciones de Padres y Doctores (33). El P. Rivadeneira dice en concreto que uno de los maestros alegados fué don Alonso Tostado de Madrigal, obispo de Ávila, que escribió tantos libros que, para bien leerlos, parece corta la vida de un hombre; y habíalos leído y sumado todos el P. Laínez con los demás (34).

Lo cierto es que su discurso causó tan buena impresión, que el dominico Egidio de Foscarari, obispo de Módena, escribía, después de haberle oído, que se reputaba feliz por haber nacido en tiempo de unos hombres tan doctos como santos (35).

Laínez se encuentra por esta época constantemente atormentado de la fiebre (36). Sin embargo, el legado presidente no quiere que salga de Trento mientras dure la discusión de los cánones de la Eucaristía.

En la memoria de todos estaba el meritísimo cuanto difícil trabajo realizado por Laínez y Salmerón en la primera reunión del Concilio, cuando el cardenal legado—ahora Papa con el nombre de Julio III—les encomendó coleccionar los errores de los herejes en materia de sacramentos, lugares de sus escritos en que los habían esparcido y monumentos de la tradición que iluminasen la verdad católica (37); en suma, una obra de recopi-

(33) MHSI, *Epistolae Salmeronis*, t. 1.º, pág. 113. En este aspecto, conviene tener en cuenta lo que dice Rivadeneira (OPR, pág. 198) de la poderosa facultad que tenía para leer: "Leía continuamente y pasaba libros sacando y escribiendo en sus cartapacios, de su mano, lo que le parecía bueno de ellos." Lo mismo con los Concilios. Si admitimos como histórico lo que se dice a lo largo de todo este capítulo, no hay razón ninguna para rechazar el detalle en cuestión; al contrario, fluye como una consecuencia natural.

(34) OPR, pág. 240. Desde luego, en las actas vemos citados seis Concilios y veintiún Padres y escritores. THACT, t. 1.º, pág. 490.

(35) MHSI, *Polanco*, t. 2.º, pág. 249.

(36) En las cartas de Salmerón y Polanco de esta época se ven frecuentes alusiones a esta fiebre agobiadora de Laínez. Le atormentaba tres días a la semana, y, sin embargo, no era excusa para que el legado cardenal Marcelo Cervino dejase de hacerle ir a comer con él siempre un día de la misma. MHSI, *Polanco*, t. 2.º, pág. 249. *Epistolae Salmeronis*, t. 1.º, págs. 95 y 96.

(37) MHSI, *Polanco*, t. 1.º, pág. 182, y pág. 214, donde dice que coleccionó sobre *sacramentis in genere*, bautismo y confirmación. Según Astrain (HCAE, t. 1.º, pág. 538), que transcribe un testimonio de Claudio Jayo sobre esto, el

lación propia de nuestras modernas bibliotecas. Seguía siendo secretario del Concilio el mismo Ángel Masarelli, que ya en Bolonia, cuando los Padres se trasladaron a esta ciudad a consecuencia de la terrible "infirmitas lenticularum", había visitado frecuentemente a nuestros jesuítas para discutir con ellos, alguna vez durante cuatro horas (38), los cánones de Eucaristía y Penitencia.

Con estos antecedentes, y dado el brillante éxito de su discurso sobre la Eucaristía, no es de extrañar lo que los historiadores vienen afirmando como probable; a saber: que la doctrina y cánones de la importantísima sesión 14.ª presentados por los legados fueron escritos por Laínez, de quien se valdrían aquéllos por su carácter de teólogo del Papa. En este caso, podemos decir, con el P. Astrain, que fué el todo en dicha sesión (39). Aunque así no fuera, y ateniéndonos con rigor a lo que las actas nos transmiten, sabemos que ya en Bolonia había hablado largamente sobre la Penitencia y Extremaunción (necesidad de la Penitencia, materia y forma; necesidad de contrición, confesión y satisfacción) (40), y ahora, al volver de nuevo a la brecha, otra vez sobre los mismos sacramentos, llenó con su compañero Salmerón la primera junta de teólogos, que duró cuatro horas (41). En ella habló de la naturaleza de la Penitencia, diferencia entre este sacramento y el bautismo y otros puntos del dogma católico en esta materia.

En seguida salió de Trento con el fin de mejorar su quebrantada salud: el legado se lo había permitido, con tal de que volviera pocos días después, cuando se hiciese la redacción definitiva de

---

trabajo versó sobre todos los sacramentos. El 22 de enero y 17 de febrero de 1547 dió Laínez la censura teológica de estos errores.

(38) El 15 de mayo de 1547 dice en su diario que estuvo con ellos cuatro horas; CTSG, t. 1.º, *Diarium*, IV, pág. 653. El 5 de junio; *ibid.*, pág. 660.

(39) HCAE, t. 2.º, pág. 251. No le daba permiso el legado, dice el P. Polanco en MHSI, t. 2.º, pág. 251, para salir de Trento: *Nam, cum canones essent conficiendi, adesse eum omnino voluit.* Aunque esto se refiera a la redacción definitiva, prueba que, si de alguno se sirvieron para los trabajos previos, fué de Laínez.

Llamamos fuertemente la atención sobre las frecuentes visitas que en Bolonia hacía, a Laínez y Salmerón el secretario del Concilio. Ángel Masarelli, para discutir y hablar con ellos sobre estas materias.

(40) Habló el 23 y 25 de abril sobre la Penitencia; el 30, *de extrema Unctione.* Cf. HCAE, t. 1.º, pág. 542. Las actas del Concilio en Bolonia no han sido publicadas por Theiner, ni por la Goerresiana.

(41) Se entiende la primera junta preparatoria de la sesión. THACT, t. 1.º, pág. 533.

los cánones (42). Efectivamente, el 25 de noviembre, fecha en que se celebró la sesión 14.ª, ya se encontraba de nuevo en el Concilio.

Ocho días después, el 3 de diciembre, se entregaban a los teólogos los artículos heréticos tocantes al sacrificio de la Misa y sacramento del Orden. El 7, como de costumbre, rompió el fuego Laínez, quien, a pesar de la brevedad recomendada (43), llenó él solo las tres horas de la junta para probar que la Misa es verdadero sacrificio. Su discurso es un verdadero aluvión de textos del A. y del N. T.; cada uno de los cuales va acompañado de la correspondiente reserva de testimonios de la tradición, que los interpreta en el sentido que defiende el orador (44). También ahora parece ser que a los dos jesuítas se debe la redacción de los capítulos y cánones propuesta por los legados para la sesión próxima y ligeramente reformada por la comisión de obispos nombrada *ad hoc* el 14 de enero de 1552 (45). Nada, sin embargo, podría definirse por ahora. La salud de Laínez había llegado a preocupar seriamente a San Ignacio, que estaba ya decidido a sustituirle por el P. Nadal, si no fuera por la carta que, al saberlo, le escribió Salmerón, en que le rogaba que no hiciese tal cosa; porque dos o tres sanos no harían en el Concilio lo que Laínez enfermo. Como casi siempre sucede, un acontecimiento imprevisto trajo la solución a San Ignacio y el reposo a nuestro enfermo. Como los protestantes habían pedido entrada libre en el Concilio, la sesión 15.ª tuvo por único fin marcar un compás de espera para poder satisfacer sus instancias. Pasada la fecha en que habían anunciado su presencia, sin haber comparecido más que unos pocos luteranos, y abierta la guerra entre el emperador Carlos V y el duque de Sajonia, Julio III creyó necesaria la suspensión del Concilio, y así se proclamó, no sin la oposición de los españoles, en la sesión 16.ª, habida el 28 de abril de 1552. Los prelados y teólogos fueron volviendo a sus puntos de partida, y las deliberaciones sobre el sacrificio de la Misa y sacramento del Orden quedaban colgadas, en actitud flotante, esperando una mejor coyuntura para su resolución. En torno a ésta volvemos a ver la

(42) Cfr. MHSI, *Polanco*, t. 2.º, pág. 251.

(43) Cfr. THACT, t. 1.º, pág. 603. *Dicant ea brevi tate, quae decet viros pios et non contentiosos et verbosos.*

(44) *Ibid.*, págs. 603-606.

(45) THACT, t. 1.º, pág. 645. Sobre esto, HCAE, *o. c.*, t. 1.º, pág. 556.

figura de Laínez en la última reunión del Concilio; pero el grosor y dimensiones que alcanza exigen íntegra la atención del espectatador y examen aparte, como en seguida haremos. Ahora demos un salto a la sesión 24.ª (46), penúltima del Concilio, para seguir, según nos propusimos, la trayectoria dibujada por Laínez en la teología sacramentaria tridentina. Se trata del sacramento del Matrimonio, y Laínez resbala por primera y única vez sobre la base de una sentencia errónea. La cuestión era ésta: ¿puede la Iglesia invalidar los matrimonios clandestinos? El P. Polanco nos dice (47) que Laínez, con los menos, dudaba de tal facultad. Este grupo de los menos estaba compuesto por otros 55 (48) Padres, que también rechazaban el decreto redactado en sentido afirmativo. Pero se equivocaron por completo. Y a pesar de las atenuantes palabras de Polanco, las actas nos dicen que Laínez negó en redondo a la Iglesia la facultad de invalidar tales matrimonios y defendió la inconveniencia de tal decreto (49).

Sucedía esto el 23 de agosto de 1563 (50). Pocos días después, el 2 de octubre (51), su atinadísimo discurso de tres horas sobre la reforma del clero disipó la mala impresión que pudiera haber causado con aquella negativa tan lealmente expuesta, no obstante su significación de teólogo pontificio y el saber que iba contra la opinión y deseo particulares del Papa. Ahora también expuso con toda libertad lo que sentía sobre el estado actual de los eclesiásticos, incluídos el Papa y los más altos dignatarios de la curia, sin que nadie se molestase, como observa complacido Polanco (52); terminaba pidiendo respeto a las Universidades de Alcalá y Lovaina y París y ausencia de todo prejuicio respecto del santo Tribunal de la Inquisición, tan necesario—dice—en estos tiempos.

---

(46) Fué celebrada el 11 de noviembre de 1563.

(47) MHSI, *Polanco, Complementum*, pág. 393. Los que pensaban de esta manera, como Laínez, eran "muchos y muy doctos, así teólogos como canonistas". También indica que la materia era muy difícil y había gran división de pareceres.

(48) Cfr. CTSG, t. 9.º, pág. 977, nota 1.ª.

(49) CTSG, t. 9.º, págs. 679, 740, 794, 977.

(50) El 31 de julio de 1563 es cuando dijo: *Decretum de clandestinis non placet.* CTSG, t. 9.º, pág. 679. El discurso de negativa tiene lugar el 23 de agosto; *ibid.*, pág. 740. El voto primero es en 1.º de septiembre: *ibid.*, pág. 794. El último, ya en la sesión solemne, el 11 de noviembre; *ibid.*, pág. 977.

(51) CTSG, t. 9.º, p. 877. Votó sobre lo mismo el 8 de noviembre; *ibid.*, p. 955.

(52) Véase con qué satisfacción narra todo esto Polanco a San Francisco de Borja. Es una carta en italiano; MHSI, *Polanco, Complementum*, pág. 396.

III. Teología sacramentaria. — La Misa y el sacramento del Orden. — El derecho divino de los obispos

En la primera quincena (53) del mes de agosto de 1562 llegaba a Trento Laínez, esta vez como General de la Compañía. Ya se encontraba allí Alfonso Salmerón. El primer incidente a que dió lugar su presencia nos ha sido trasmitido por el maestro de ceremonias del Concilio, Firmano. Al señalarle un puesto de preferencia sobre los demás generales, protestaron éstos, porque la Compañía era Orden de reciente institución; otros, sin embargo, defendían la justicia de tal honor, por ser la Compañía Orden de clérigos (de San Pedro) (54). Laínez pidió humildemente el último lugar, con tal de que se reconociera este especial carácter de su Instituto, pero el maestro de ceremonias obvió la cuestión haciéndole sentar detrás de los obispos en el lado derecho, que era el opuesto al de los generales (55). Así entraba Laínez, el 22 de agosto, a la tercera reunión del Concilio (56). Estamos ante la época más agitada del mismo. A través de actas y diarios se oye todavía el murmullo de aquellas voces insignes, empeñadas en iluminar la doctrina de la Iglesia, pero no exentas del todo de pasiones e intereses humanos: los obispos se dividen en bandos, representantes de los reyes de España y Francia luchan entre sí por cuestiones de preferencia y no falta algún privilegio del Papa arrancado por la presión de embajadores imperiales que traerá deplorables consecuencias.

¿Cristo se inmoló en la última cena? He aquí la cuestión que tocó Laínez el 27 del mismo mes después de haber hablado sobre lo mismo todos los otros Padres: las actas no conservan más que el esqueleto del discurso, que está, como todos los suyos, cuajado de textos de la Escritura y argumentos de tradición (57).

---

(53) No se sabe con certeza si fué el 13 o el 14; CTSG, t. 8.º, pág. 773, nota 1.ª.

(54) CTSG, t. 2.º, pág. 561. Narra Firmano el incidente.

(55) CTSG, t. 2.º, pág. 561. Firmano le defiende de los que le calumniaban que quería sobresalir. También narra lo mismo Masarelli, t. 8.º, pág. 773.

(56) Firmano señala el 21; *ibíd.*

(57) Debiera haber hablado el 26, pero se presumió que no tendría tiempo y le señalaron los legados para el día siguiente: HCAE, t. 2.º, pág. 170. El discurso puede verse en CTSG, t. 8.º, pág. 786. Aunque extractado, es el que tiene más extensión de todos los que pronunciaron los demás generales de órdenes religiosas inmediatamente anteriores a él.

Todos le oyeron con placer las dos horas y media que estuvo hablando (58). La escena ha quedado perpetuada en el lienzo, y hoy los turistas e investigadores curiosos pueden ver en la iglesia de Santa María la Mayor de Trento un cuadro en que aparece el P. Laínez sobre un pequeño púlpito (honor que él solo mereció) dirigiendo la palabra a aquel ilustre senado (59). Quizá el discurso, por la misma aglomeración de textos, se resienta de poca penetración en el análisis de cada uno de ellos y, por consiguiente, de falta de viveza e intensidad en la argumentación; es un defecto que creo pueda señalarse a todos los discursos lainizianos y que ya el escriturista Salmerón hacía notar (60) respecto de los libros *De Trinitate* compuestos por Laínez para formar parte de la *Suma Teológica* que le encomendaron.

Diez días después, el 6 de septiembre, nos encontramos con un nuevo discurso de Laínez (61). La actividad del Concilio va en aumento. Es ahora cuando verdaderamente empieza a sonar el fragor de las contiendas disciplinares y doctrinales entre grupos y grupos. Fernando I de Alemania pide para sus súbditos, como medio de atraer a los protestantes, el uso del cáliz, es decir, la facultad de recibir en la comunión las dos especies. La petición pasa a ser expuesta en el Concilio (62), y los españoles, en bloque compacto y unido como una masa coral, la combaten enérgicamente. De los Padres, 29 apoyaban la concesión y 37 la rechazan. Otros 99 negaban o afirmaban con ciertas condiciones (63); Laínez, que habla el último, se decide por una rotunda negativa, tan razonada y brillantemente expuesta, que su discurso, dice

(58) Véase el interés de los Padres en HCAE, t. 2.º, pág. 170. Aquí es donde sucedió el hecho narrado antes, de que se levantaran de sus asientos para oírle mejor.

(59) EHSES en CTSG, t. 9.º, XXI, nota 1.ª. También GRISAR (LDTG, t. 1.º, pág. 21), quien añade que de seis estatuas que allí se encuentran, tres son de Paulo III, Julio III y Pio IV; dos de San Carlos Borromeo y cardenal Madruzzi, y la sexta de Laínez, único teólogo que mereció este honor. Maeztu se equivoca al hacer suponer que este cuadro se refiere al discurso de la justificación: *Defensa de la Hispanidad*, pág. 114. Puede verse una reproducción fotográfica en AZAGRA, *o. c.*, pág. 184.

(60) Cfr. MHSI, *Epistolae Salmeronis*, t. 1.º, pág. 113.

(61) CTSG, t. 8.º, pág. 879.

(62) Empezó a discutirse esto el 28 de agosto; *ibíd.*, pág. 791. Habían sido propuestos el 22 por Masarelli; *ibíd.*, pág. 775. El documento que los embajadores elevaron al Concilio puede verse, *ibíd.*, pág. 627; en él piden la concesión del privilegio.

(63) Véase en CTSG, t. 8.º, págs. 899-907, un resumen, por grupos y separadamente, de la sentencia de los Padres.

Pastor, "es el que causó mejor impresión" (64). El discurso es como un trabajo de arquitectura: simple, macizo y encajado en una argumentación ordenadísima y clara como la línea geométrica. En la edición Goerssiana llena 19 páginas. Primero prueba, con ocho razones, que no conviene ni se debe hacer una concesión universal en tal sentido; después—aquí es donde brillan a mayor altura su prudencia y claridad de exposición (65)—aduce 19 argumentos para probar que tampoco conviene la concesión privilegiada a una nación particular, y termina contestando, uno por uno, a las nueve razones alegadas por los contrarios (66). Segunda vez fué redactado un decreto por los peticionarios, ya que los españoles habían hecho abortar el primero, en que pedían que el Concilio aconsejase (67), al menos, la concesión de la gracia al Papa, y éste, por sí, la resolviera, y segunda vez fueron combatidos por el P. Laínez (68). Al fin dió un plácet al proyecto de remitir el asunto simplemente al Papa, no porque personalmente le agradase, sino porque "ita majori parti Patrum placuit" (69). Más tarde el Papa concedió el privilegio al emperador, y bien pronto los sacrílegos abusos a que dió origen (70) demostraron que los españoles sabían bien lo que hacían al encerrarse en aquella negativa. Fué ésta tan tenaz, que, a juzgar por lo que los mismos embajadores dicen en carta a su emperador, nunca "majori contentione et clamoribus actum est in Concilio" (71).

(64) HPP, vol. XV, pág. 285.

(65) GALINO, en CTSG, t. 8.º, pág. 898, nota 5.ª.

(66) CTSG, t. 8.º, págs. 879-98. Las ideas de este discurso las desarrolló después en un opúsculo que puede verse en GRISAR, LDTG, t. 2.º, pág. 25.

(67) Cfr. CTSG, t. 8.º, pág. 943. Fué propuesto este decreto el 15 de septiembre de 1562.

(68) *Ibid.*, págs. 947 y 948.

(69) Esto fué el mismo día 17 de septiembre, en que se celebraba la sesión solemne, que era la 22.ª.

CTSG, t. 8.º, pág. 969. Sin embargo, el día antes se había opuesto terminantemente al proyecto de remitir el asunto al Papa, simplemente y sin indicación del Concilio. El haberse hecho tal proposición de repente, y por otra parte el ruego ardiente de los legados, que pedían se accediese a ello, parecían a nuestro teólogo pontificio una pequeña coacción de la inviolable libertad de los Padres. A no ser por esto, no hubiera tenido dificultad en concederlo. Cfr. CTSG, t. 8.º, págs. 952-953, nota 3.ª; LDTG, t. 2.º, págs. 36 y 72. Por qué, finalmente, votó así en la sesión solemne, lo declara él mismo en el opúsculo que escribió después. Véase LDTG, t. 2.º, pág. 73.

(70) LDTG, ibid., págs. 38 y 40. De aquí se sirve el P. Astrain en el examen de toda esta cuestión.

(71) LDTG, t. 2.º, pág. 14. Escribían antes de la cuestión del derecho divino de los obispos.

Y relatan el trabajo y diligencia sumos a que se vieron obligados por aquel constante combatir de los españoles, a los cuales "adversarios habuimus omnes, excepto Granatensi", y ello "porque eran arrastrados por el Dr. Laínez, General de los jesuítas" (72).

Celebrada la sesión 22.ª el 17 de septiembre, empieza en seguida el examen del sacramento del Orden. Los mismos actores juegan papeles principales. Laínez, que llega hasta la cumbre en la demostración de su autoridad y prestigio, y los españoles, que —¡fuerza es decirlo!—se empeñan en reñir una batalla con energía y tesón dignos de mejor causa. Pero esta vez encuentran en Laínez el enemigo más irreductible: su capitán será el arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero, que tan admirablemente hizo honor a su apellido.

Una comisión integrada por dos arzobispos, cuatro obispos y dos generales de Órdenes religiosas, uno de los cuales era Laínez, fué encargada de redactar el decreto y cánones para la próxima sesión; pero inmediatamente todos sus miembros, de común acuerdo, declinaron este trabajo en nuestro buen Padre, que hubo de hacerlo solo (73). Al llegar al famoso canon 7.º, expresamente dejó a un lado la terrible cuestión, porque preveía el desasosiego que iba a traer a los Padres del Concilio. Las disensiones sobre el uso del cáliz habían sido nubes de verano en comparación de la tormenta que podía estallar. Todas las precauciones fueron inútiles. El día 13 de septiembre (74), D. Pedro Guerrero, talla de sabio encuadrada en un carácter siempre enérgico y combativo, que ya antes había protestado ante Seripando de la omisión estudiada del canon 7.º (75), planteó la cuestión en toda su desnudez, cual si descargase un mazazo, que iba a romper el tranquilo discurrir del Concilio (76). Tras él marchaba el partido

(72) *Ibíd.*, págs. 15 y 16. Estaba Laínez tan persuadido de la inconveniencia de tal concesión, que en carta al cardenal Hosio (10 noviembre 1564) afirmaba que el privilegio traería a Alemania más perjuicio que utilidad, como así fué; LDTG, t. 2.º, pág. 39.

(73) MHSI, *Epistolae Lainez*, t. 6.º, pág. 432. "En su ayuntamiento los demás le dieron a él el asunto de hacer los cánones y doctrinas dichas, y así lo hizo." Véase en CTSG, t. 9.º, pág. 38, quiénes componían la comisión.

(74) CTSG, t. 9.º, págs. 43 y 48; en las actas no se dice más que del 13 al 20 dijeron su parecer los Padres. Pero, dadas la duración de las sesiones y que Guerrero habló el cuarto, debe ponerse en el primer día. Además, se desprende de una carta de los legados a San Carlos Borromeo; LDTG, t. 1.º, pág. 409, nota 9.

(75) CTSG, t. 9.º, pág. 4. Lo narra el mismo Seripando.

(76) *Ibíd.*, pág. 48.

español, como lo han llamado los historiadores, es decir, los obispos compatriotas suyos, discípulos más o menos inmediatos de Vitoria en Salamanca, cuya sentencia querían hacer triunfar (77). Pedían que en el canon 7.º se declarase "quod episcopi sunt constituti jure divino et a Xto. et eodem jure divino esse superiores presbyteris" (78), o mejor, que la potestad de jurisdicción, efectiva, *in actu secundo*, la recibe cada obispo en particular inmediatamente de Dios, no mediante el Papa.

Los legados tenían horror a estas cuestiones porque sabían —nos lo dice el mismo Seripando (79)—que equivalían a meterse en un laberinto indescifrable de discusiones y sentencias, de las que se sacaría poca luz y mucho fuego. Podía incluso llegarse—y se llegó—a expresiones y sentimientos de animosidad contra la Santa Sede. Y además, no era un punto atacado por los herejes, y por consiguiente, no debía absorber la actividad del Concilio (80).

En ocasiones, llegaron a verse en situaciones verdaderamente difíciles, y escribían a Roma angustiados en demanda de instrucciones, aunque siempre dispuestos a defender los derechos de la Santa Sede, aun a costa de su vida (81). El 19 de octubre, en la postdata de la carta dirigida a San Carlos Borromeo, secretario de Estado del Papa, dicen: "Sólo nos falta oír a Laínez, que hablará mañana. Los votos de los que quieren que se declare *institutionem episcoporum esse juris divini*, si no superan o igualan a los otros, falta tan poco, que no podríamos dejar de hacer esta declaración sin grave escándalo. No obstante, procuraremos hacerla de tal forma, que no traiga ningún perjui-

(77) Así Palleoto en las Actas: THACT, t. 2.º, pág. 610; LDTG, t. 1.º, pág. 31; HCAE, t. 2.º, pág. 176.

(78) Palabras de Guerrero en CTSG, t. 9.º, pág. 48. Véase cómo determina la posición de los españoles en esta materia el embajador Conde de Luna en la carta al emperador, fechada en Trento el 24 de julio de 1563: *Colección de documentos para la Historia de España*, t. 98, pág. 474.

(79) CTSG, t. 9.º, pág. 4, nota 1.ª. En este lugar declara Seripando a Guerrero, con su habitual claridad, las causas a que obedecía la conducta de los legados.

(80) Esto es lo que contestó Seripando a Guerrero y los demás españoles que fueron a protestar ante él de la omisión del canon 7.º. Véase narrada la escena en CTSG, t. 9.º, pág. 4. De igual modo el legado cardenal Hosio, cuando el arzobispo de Granada propuso la cuestión en el seno del Concilio; cfr. LDTG, t. 1.º, pág. 34.

(81) Véase el epistolario de los legados y San Carlos Borromeo; LDTG, t. 1.º, págs. 394-512. Singularmente en la página 421.

cio" (82). Efectivamente, el 20 de octubre pronunció Laínez su célebre discurso, del que dijo Pallavicini: "Ista ejusdem oratio tantam famam adquisivit, quantum nulla fere ex aliis quas patres synodi audiverunt" (83). Empieza valientemente poniendo a Dios por testigo de que no dirá más que lo que le dicte su conciencia, porque nunca ha tenido intención de adular a nadie. Tres veces ha estado en el Concilio, y siempre ha procurado buscar la verdad porque, "nihil quaero, nihil spero et nihil etiam timeo" (84).

Sus palabras, tal como se reflejan en las actas, nos dan la impresión de una tesis rigurosa, tal como se desarrolla hoy en nuestros libros de Teología: estado de la cuestión y nociones, exposición de su sentencia, refutación del adversario y argumentos que confirman su parecer. Laínez no trata de declarar si conviene o no la definición que piden, sino sencillamente de probar que cada obispo en particular no recibe la potestad de jurisdicción inmediatamente de Dios (85). Para saber si logró su propósito, nada mejor que examinar el efecto que produjo en quienes le oyeron. En unos, caluroso entusiasmo (86); en otros, tan profundo malestar (87), que el obispo de Ventimiglia aconsejó a los lejados que no se repartiera (88) por escrito este voto entre los prelados, para evitar mayores enconos. Atajó, en frase de Salmerón, a los que hablaban "áspero y roto" (89), quienes desde entonces se acostumbraron a pensar más lo que decían, por temor a que él había de hablar después (90). Atrajo a mu-

(82) LDTG, t. 1.º, pág. 414. Por todo el epistolario, que publica Grisar, se ve la preocupación de los Legados.

(83) PALLAVICINO, *Historia Conc. Trid.*, lib. XVIII, c. XV, n. 1; LDTG, t. 1.º pág. 41.

(84) CTSG, t. 9.º, págs. 94-101.

(85) Este discurso fué después notablemente amplificado por Laínez en un escrito que titula *De origine iurisdictionis Episcoporum et Romani Pontificis Primatu*. Le ayudó en ello Salmerón. Está hecho demasiado de prisa, y tiene defectos de crítica (lo cual acontece también en sus discursos), muy propios de aquel tiempo. Puede verse impreso en LDTG, t. 1.º; ocupa 370 páginas.

(86) Véase, por ejemplo, lo que dice el obispo de Ventimiglia en LDTG, t. 1.º, pág. 43-44.

(87) Por ejemplo, en CALINO, arzobispo de Zara; *ibid.*, pág. 42; HCAE, t. 2.º, pág. 181.

(88) LDTG, t. 1.º, pág. 47. Esto prueba que no era la primera vez que se hacía.

(89) MHSI, *Epistolae Salmeronis*, t. 1.º, pág. 508. Carta a San Francisco de Borja.

(90) SACHINO, en LDTG, t. 1.º, pág. 68: "*Multi aiebant*: si, quae tunc audiverant, audiissent prius; fuisse aliter sensuros..."

chos vacilantes y convenció a otros contrarios (91). Sin embargo, fuera de los que lealmente reconocieron el peligro de su posición, el grupo enemigo siguió impertérrito. Se calumnió a Laínez de adulación al Papa con tan poca circuspección, que el mismo Paleoto, arzobispo de Bolonia, sale a su defensa en las actas, porque no la considera tolerable, dada su probidad y meritorios servicios a la Iglesia (92). La excitación seguía en aumento a medida que se avanzaba en las discusiones. Un día en que el obispo de Guadix, del partido español, dijo que "no solamente tenían los obispos todo lo que tenían, *de jure divino;* pero que aunque no fuese confirmado por el Sumo Pontífice, no por eso dejaban de ser obispos"; refiere el obispo de Salamanca Gundisalvo de Mendoza (93), que los prelados comenzaron a alborotarse con esto y a hacer grande ruido, y el patriarca de Venecia se levantó de su lugar, diciendo que "era schismático y que había de desdecirse".

Extra!, extra!, clamaban principalmente los obispos italianos. *Non audiatur!* Y añade Paleoto que "cum alii proelati prosequerentur clamantes ut exeat et anathema sit "(94); se levantó imponente el arzobispo de Granada, y vuelto hacia ellos, les gritó: *Anathema vos estis!* Laínez volvió a hablar y a defender la misma sentencia el 9 de diciembre (95). Se hicieron nuevas redac-

(91) *Ibid.* HPP, vol. XV, pág. 289.

(92) Dice hablando de estas calumnias: "Ego tamen nullo pacto his calumniis fidem possum prabere, cum semper eum cognoverim virum summae probitatis et quod magnos fructus in sua religione et catholica Ecclesia fecit; immo cui omnes multum debeant, putoque eum bona conscientia ac sincere animum suum explicuisse, ut ipsemet etiam professus est initio sermonis sui. Et ita mihi persuasum habeo"; CTSG, t. 3.º, pág. 453. Muchos, dice, juzgaron su discurso como un manejo para que la naciente Orden a que pertenecía, "maiores etiam vires sumeret; quoniam posset sibi concedi administratio multorum locorum, in quibus Ordinariis non subessent"; *ibíd.*

Como único comentario a todo esto, creo oportuno hacer notar que San Carlos Borromeo, representante oficial del pensamiento de Roma, escribía a los legados el 29 de octubre lo mismo que había expuesto Laínez. Cfr. LDTG, t. 1.º, pág. 423.

(93) Fué esto el 1 de diciembre de 1556. Lo narra Mendoza en su diario: CTSG, t. 2.º, pág. 864. En este diario se ve claramente el fin un poco turbio que a muchos animaba en estos debates, las irreverencias y desafectos a la Santa Sede (*ibíd.*, pág. 661), etc..., que explican el porqué de tanto discutir y las preocupaciones de los legados.

(94) CTSG, t. 3.º, pág. 483. El de Granada defendía al día siguiente a su compatriota, fundado en que un hombre noble, y muy grande letrado, y español, no podía decir cosa ofensiva para la Santa Sede; CTSG, t. 2.º, pág. 665.

(95) Cfr. CTSG, t. 9.º, pág. 224. También lo recoge Balmeo en CTSG, t. 2.º,

ciones del canon 7.º, que, por dejar más o menos puerta libre a las pretensiones de españoles y franceses, fueron rechazadas por las comisiones nombradas para el examen, en las que casi siempre figuró Laínez (96). El Concilio pasó después a tratar otra cuestión íntimamente unida con la anterior, que, según dice el obispo de Salamanca, "pluguiera a Dios que no se hubiera comenzado, que no ha servido sino de dar que decir a todo el mundo y murmurar de las contiendas que hemos tenido sobre ella" (97); era ésta la contienda de si la residencia de los obispos en sus diócesis es *de jure divino* o no (98). Laínez no pudo hablar por encontrarse enfermo el día que había de hacerlo (99).

Introdujéronse después nuevas materias de discusión, que, si bien hicieron languidecer la actividad del Concilio en los meses de marzo, abril y mayo, tuvieron la virtud de apaciguar la turbulenta situación en que éste se encontraba sumido desde hacía tanto tiempo.

Al examinar los cánones en que se corregían abusos relacionados con el sacramento del Orden, los franceses mostraron más o menos abiertamente su galicanismo y pidieron a gritos que el Concilio reformase la curia romana. Laínez se opuso a ello con todas sus fuerzas, porque lo consideraba atentatorio de la autoridad pontificia: la reformación de la cabeza, a sola la cabeza pertenece. Dió su parecer por escrito a los legados, que desde entonces se ampararon en él como en un escudo de protección contra las pretensiones galicanas (100). El 16 de junio habló al

---

pág. 778. Más bien lo que propone esta vez es abstenerse de las discusiones sobre la potestad de jurisdicción.

(96) CTSG, t. 9.º, pág. 108, nota 1.ª. El 6 de diciembre, aparece en la comisión de teólogos y canonistas que rechazó el canon propuesto por el cardenal de Lorena; CTSG, ibíd., pág. 228, nota 3, y 229, nota 2. — Más tarde, en otra que también rechazó el esquema propuesto por Foscarari; LDTG, t. 1.º, pág. 96. Seripando da la razón de por qué se proponían tantas fórmulas; a saber: por ver de llegar a un acuerdo entre todos; CTSG, t. 9.º, pág. 105, nota 4.

(97) CTSG, t. 2.º, pág. 669. Véanse las curiosísimas y sabrosas anécdotas que narra Mendoza a propósito del fastidio que traía hablar tanto de estas cuestiones; *ibíd.*, págs. 667-669. También se ve claro el peligro que había en estas materias, tanto respecto de la Santa Sede, como de los obispos; *ibíd.*, pág. 666. No es extraño que ocuparan tanto tiempo.

(98) Se trató esto del 10 de diciembre al 18 de enero.

(99) CTSG, t. 9.º, pág. 361, nota 1.ª. Según Bártoli, a quien sigue Astrain, HCAE, t. 2.º, pág. 180, redactó un documento, que los legados repartieron entre los teólogos y prelados, en que se aconsejaba prescindir de esta enfadosa cuestión.

(100) Véase la historia de esto en LDTG, t. 2.º, págs. 42-44. El docu-

Concilio sobre el mismo tema, aunque más bien se fijó en puntos concretos de la reforma de la Iglesia; tales como los obispos titulares, Seminarios y educación de los jóvenes, dispensación de gracias espirituales por el Sumo Pontífice (101). Como manifestara deseos de terminar en seguida, los Padres no se lo consintieron hasta que hubo acabado de decir todo lo que sobre el particular sentía (102). Los obispos franceses se declararon ofendidos, tanto por su antigalicanismo, cuanto por la franqueza con que habló, como se desprende de aquella frase un tanto dura: "Temo a la muchedumbre, aunque sea de obispos" (103). Al fin pudo celebrarse el 15 de julio de 1563 la sesión XXIII, en la cual se prescindió por completo de las cuestiones de jurisdicción y residencia, como sapientísimamente había aconsejado Laínez en su discurso del 9 de diciembre (104).

Cansados todos, menos los españoles, que a todo trance querían la continuación del Concilio, se dieron prisa a terminar.

El 27 de noviembre tuvo nuestro teólogo la última intervención, que ofrece algún interés, en las deliberaciones sobre la reforma de las Órdenes religiosas (105). Días después, el 3 y el 4 de diciembre, se daba el grandioso espectáculo de la clausura del Concilio—sesión XXV—, en que algunos Padres que habían asistido a las tres convocaciones lloraban de emoción (106).

EPÍLOGO

El P. Rivadeneira, en el penúltimo capítulo de la Vida del P. Laínez, escribe estas notables palabras: "La protección tan

---

mento puede verse en las páginas 74-88 del mismo tomo. Respira todo él un aire acentuado de centralización pontificia en buen sentido.

(101) CTSG, t. 9.°, pág. 587. El último voto en esta cuestión, en el que pedía se difiriese: *ibid.*, pág. 616.

(102) Carta del P. Polanco al P. González de Cámara; HCAE, t. 2.°, página 190.

(103) Atribuyen el ataque de Laínez al deseo que éste tiene de agradar a los legados por las especialísimas muestras de favor que le conceden; tales como el hacerle salir al medio cuando habla, reunir congregación sólo por él... Así Visconti, obispo de Ventimiglia: LDTG, t. 1.°, pág. 86. Véase transcrita esta frase en HCAE, t. 2.°, pág. 191. Por lo demás, el discurso mereció que los legados lo pidiesen por escrito para enviarlo a Roma; *ibid.*, pág. 190.

(104) CTSG, t. 9.°, pág. 224, y t. 2.°, pág. 778, *Diario de Balmeo*.

(105) CTSG, t. 9.°, pág. 1.066.

(106) El 2 de diciembre se dan los decretos para celebrar la última sesión; CTSG, t. 90, pág. 1.071. Sobre este detalle de que algunos lloraban, véase HPP, vol. XV, pág. 345.

regalada que siempre ha tenido la Sede Apostólica de la Compañía, el P. Laínez en gran parte la mereció, sirviéndola él en cosas tan importantes, con tanto espíritu, prudencia y cuidado, y defendiendo con tanta fuerza y eficacia la autoridad desta misma Santa Sede Apostólica. Y lo mismo digo de los cardenales y otros prelados de la Iglesia, que se ganaron por su respeto y se aficionaron a la Compañía. Y así nuestro B. Padre Ignacio, que sabía tan bien estimar y pesar los merecimientos de cada uno della, un día, hablando a este propósito, me dijo estas palabras: A ninguno de toda la Compañía debe ella más que al maestro Laínez, aunque entre en esta cuenta Francisco Javier." Y esto fué antes que el P. Laínez fuese General, que, después, se pudiera aún mejor decir, y con más razón, por lo mucho que la Compañía se acrecentó en su tiempo (107). La gloria de Trento, podemos añadir nosotros amparados en el hueco de las actas del Concilio, acompañó siempre a Laínez dorada y refulgente como el nimbo de los santos de nuestros retablos. Su fulgor iluminó muchas veces y quitó aristas en el camino que hubo de recorrer la naciente Compañía (108). Hoy, después de cuatrocientos años de triunfo, vuelve ésta a repasar el álbum de familia, y en las primeras hojas, un poco gastadas y amarillentas, entre figuras de santos y de sabios, encuentra el rostro sereno de DIEGO LAÍNEZ. Fué un soldado de primera línea toda su vida. Una vida corta, de cincuenta y tres años, que le dió tiempo a ser: en Trento, el primer teólogo del Papa; en la Compañía, el segundo general; en los púlpitos, apóstol. Si Laínez no hubiese vestido sotana, habría sido conquistador. ¡Magnífica talla de español de la Edad de Oro!

MARCELO GONZÁLEZ
Profesor en el Seminario de Valladolid

(107) OPR, pág. 303.

(108) Véase lo que dice el P. Polanco sobre la influencia que tuvo en el desarrollo y arraigo de la Compañía la labor de Laínez en Trento; MHSI. *Polanco*, t. 1.º (suplemento), págs. 355 y 432.

M. I. SR. DR. D. FRANCISCO BLANCO NAJERA

Bases para un Derecho Coadjutorial

BASES PARA UN DERECHO COADJUTORIAL

El legislador eclesiástico, en su preocupación de que la vida parroquial se cultive e intensifique en todo momento con singular esmero, ya que de ella depende principalmente el florecimiento de la vida cristiana y la salvación de las almas cuyo cuidado está encomendado por oficio a los párrocos, manda en el canon 476, § 1, del vigente Código Canónico, que cuando el párroco, siendo hábil para el ministerio, es insuficiente para levantar, cual conviene, por sí solo, todas las cargas parroquiales por inconvenientes inherentes a la parroquia—v. gr.: por su excesiva extensión territorial, exorbitante número de feligreses, exuberancia del culto y vida religiosa, variedad de idiomas, etc.—, se le nombre uno o varios vicarios cooperadores (coadjutores o capellanes) que le ayuden de un modo permanente.

¿En qué forma han de ser nombrados éstos, y cuáles son sus poderes? He aquí las cuestiones que me propongo dilucidar en este artículo como bases para un Derecho Coadjutorial que está todavía por escribir, y que, a mi juicio, sería de gran utilidad práctica, pues contribuiría en gran manera a fijar los mutuos derechos y deberes entre párrocos y coadjutores y a fomentar las buenas relaciones entre sí, enturbiadas frecuentemente, cuando la caridad se entibia, con no pequeño detrimento de las almas, por no saber los primeros hasta dónde pueden exigir, ni los segundos hasta dónde están obligados a dar.

I. Nombramiento "audito parocho"

DERECHO MEDIEVAL

No es fácil precisar los orígenes de la institución de los coadjutores. Su aparición coincide, sin duda, o, al menos, sigue inme-

diatamente, a la de los párrocos. Sabido es que hasta el siglo IV no existía más parroquia que la diócesis, ni otra iglesia parroquial que la iglesia de la ciudad regida por el Obispo (1), que era quien celebraba las funciones sagradas, asistido de los presbíteros y diáconos. A ella acudían, en las solemnidades religiosas de época fija, los escasos fieles de los pueblos vecinos, para participar en familia del culto divino. "El día del sol—escribía en el siglo II el mártir San Justino en su *Apología II*, dirigida al emperador Antonino—todos (los cristianos), ya habiten en la ciudad, ya vivan en el campo, se reúnen en el mismo lugar... Preside el prepósito y consagra la Eucaristía... Se distribuye entre los presentes, y a los ausentes se envía por medio de los diáconos" (2). En aquella parroquia el Obispo lo era todo. "No había en la primera comunidad más que un jefe, un doctor, un templo, un culto, un altar, una oración, un solo corazón y una sola alma" (3).

Los simples presbíteros eran meros auxiliares de los Obispos, sin cuya especial autorización no podían bautizar, celebrar los divinos oficios, predicar, ni administrar el sacramento de la Penitencia. El Obispo se reservaba estas funciones pastorales. "Si quis presbyter—decía el Canon Apostólico 32, citado por Dionisio el Exiguo—comtemnens Episcopum suum, seorsum collegerit et aliud altare erexerit... deponatur quasi principatus amator existens... et coeteri clerici, quicumque tali consentiunt, deponentur, laici vero segregentur." Esta rigurosa disciplina tendía a conservar los fieles en estrecha comunión con su Obispo, quitando todo pretexto y ocasión de que se erigiera un altar contra otro altar, y el cisma escindiera la Iglesia.

A partir del siglo IV, a la sombra de la paz constantiniana, se desarrolla notablemente el cristianismo en las comarcas rurales, y los Obispos se vieron precisados a enviar con frecuencia a las cristiandades alejadas de la ciudad episcopal sacerdotes con poderes especiales, para predicarles la palabra divina y administrarles los Sacramentos, y, una vez hecha su jira, se volvían a la catedral en que estaban incardinados; de aquí su nombre de

---

(1) THOMASSINO, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina* (Venetiis, 1773), tomo I, part. I, cap. XXII. BUIX, *De Parocho* (Parissis, 1880), part. I, sect. I, pág. 16. WERNZ, *Jus Decretalium*, tomo II, n. 821.

(2) MIGNE, VI, 422.

(3) BEAUDUIN, *L'exprit paroissial*... "Rev. Liturgique", dec. 1911.

periodeutas o circulantes y de *visitadores*. Mas, como la grey de Jesucristo crecía y se multiplicaba de día en día, muy pronto fué necesario poner al frente sacerdotes estables, con residencia fija en la nueva iglesia erigida, a los cuales se señaló más tarde una porción de pueblo o territorio determinado y un conjunto de bienes eclesiásticos cuyas rentas les sirviesen de honesta sustentación. De esta manera fueron apareciendo los párrocos y las parroquias (4).

Los párrocos, a su vez, cuando por la excesiva extensión de su territorio o por enfermedad no podían atender suficientemente a sus feligreses, tomaban como auxiliares y colaboradores a otros presbíteros o diáconos. "Para edificación de todas las iglesias y utilidad del pueblo cristiano—dicen los Padres del Concilio de Vaisón (a. 529), en Francia—hemos dispuesto que no sólo en las ciudades, sino también en todas las parroquias, se confiera a los presbíteros la facultad de predicar; de tal suerte, que si por razón de alguna enfermedad no pudiesen predicar por sí mismos, se lean las homilías de los Santos Padres, por los diáconos, puesto que si son dignos de leer la palabra de Cristo en el Evangelio, ¿por qué se han de considerar indignos de leer públicamente las exposiciones de los Santos Padres?" (5). Y el

---

(4) De esta época data también la creación de los *corepiscopos*, especie de obispos auxiliares de los obispos diocesanos, con residencia en el campo. Discuten los autores si en realidad eran verdaderos obispos o sólo presbíteros. Defienden el carácter episcopal: Coergne (*Defense des droits des évêques de l'Église*, t. I, pág. 231 sigs.) y Hefele (*Histoire des Conc.*, t. I, pág. 314). Niegan este carácter Thomassino (*o. c.*, part. I, l. II, c. II); Natal Alejandro (*Historia Eclesiástica*, diss. XLIV, t. VIII, pág. 425); Ferraris (*Prompta Bibliotheca*, t. III, v. *Episcopus*, a. I, n.° 36); Devoti (*Ins. juris canonici*, t. I, sec. V, pág. 225); Benedicto XIV (*De Synodo dioecesana*, l. III, c. III, n.° 6). Siguen una sentencia intermedia, afirmando que a veces eran obispos, a veces presbíteros: Berardi (*Commentarium in jus universum*, t. I, pág. 217); Spitz (*De episcopis, corepiscopis, ac regularibus exemptis*, pág. 46). Sea de estas opiniones lo que fuere, lo cierto es que esta institución de los corepíscopos, propagada principalmente en Francia, cayó poco a poco en desuso, pasando gran parte de sus atribuciones a los arciprestes. El Concilio de Ancira (a. 314), canon 13, les prohíbe ordenar a los presbíteros y a los diáconos, sin permiso del obispo de la capital. El Concilio de Sárdica (a. 374), canon 7, dice que no deben establecerse obispos en las aldeas y pequeñas villas, sino que en ellas basta un presbítero, a fin de no envilecer el nombre y la autoridad del obispo; y el Concilio de Laodicea (a. 364), canon 57, dispone que no es necesario establecerse obispos, sino visitadores, en las pequeñas aldeas y en los campos, y respecto de los ya instituídos, "que no hagan nada sin la licencia del obispo de la ciudad, del que dependen".

(5) Migne, *Patrologia*, tomo LXXXIV, pág. 262. Mansi, *S. Conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, 726.

Concilio XI de Toledo (a. 675) manda que "donde haya abundancia de clero, el que canta y sacrifica a Dios tenga junto a sí un auxiliar, para que si por algún accidente o repentina enfermedad no pudiera proseguir los oficios divinos, haya siempre quien haga sus veces" (6).

El nombramiento de los coadjutores se hacía directamente por los párrocos; procedimiento que, sobre ser conforme al derecho, puesto que teniendo el párroco jurisdicción ordinaria, podía muy bien delegarla, era el más asequible y razonable en aquellos tiempos en que, a falta de seminarios, los clérigos se instruían y formaban cabe la parroquia, bajo la vigilancia y dirección del párroco. Nadie, por consiguiente, mejor que éste podía conocerlos y seleccionarlos con más acierto y confianza para que le ayudaran en sus ministerios. En el citado Concilio de Vaisón se prescribe a los párrocos que, "a ejemplo de la saludable costumbre observada en toda Italia, reúnan en sus casas a los lectores más jóvenes, y como buenos padres espirituales los eduquen e instruyan en el canto de los salmos, en las divinas lecciones y en la ley de Dios, para proveerse a sí mismos de dignos sucesores y recibir de Dios los premios eternos".

LEGISLACIÓN TRIDENTINA

El Concilio de Trento recogió y confirmó en la sesión XX de Reformat., cap. IV, esta práctica medieval, e impuso a los Obispos la obligación de suplir la negligencia de los párrocos, con estas palabras: "En todas las iglesias parroquiales o bautismales cuyo vecindario sea tan numeroso que el párroco solo no baste para administrar los Sacramentos de la Iglesia y para celebrar el culto divino, obligarán los Obispos, aun como delegados de la Sede Apostólica, a los párrocos y demás a quienes corresponda, a tomar por asociados a su ministerio el número de sacerdotes que considere suficiente..."

Aclaratoria de esta disposición tridentina es la Constitución *Apostolici Ministerii*, párrafo II, de Benedicto XIII, en 13 de mayo de 1723, dada para España, a instancia de Felipe II y del Cardenal Belluga, a fin de urgir el cumplimiento de los decretos

(6) MIGNE, *l. c.*, pág. 403.

del Concilio Tridentino: "Todas las veces—dice—que por algún motivo justo conviniere en otras iglesias parroquiales que, según se ha dicho, no están unidas, proveerlas de tenientes o vicarios temporales, cuidarán los Obispos, según la facultad que se les dió en el Concilio Tridentino, de determinar la parte de frutos que se ha de señalar a los referidos tenientes o vicarios en la cantidad que a su prudente arbitrio y conciencia pareciese conveniente; es, a saber, según las rentas y emolumentos de la iglesia parroquial a que fuesen deputados; y hechos cargo también de las condiciones del lugar, número de feligreses, calidad del trabajo y cantidad de los gastos que pidiere la necesidad del empleo que se les confirió. Pero si, amonestados los párrocos por los Obispos, dejasen de poner, cuando haya necesidad, en el conveniente término que se les señaló, los coadjutores o vicarios temporales, podrán los Obispos, por su propia autoridad, nombrar los que juzgasen idóneos para este empleo, con la asignación de dicha porción de frutos. Con todo, en donde hubiesen sido nombrados o puestos dichos tenientes o vicarios temporales por los párrocos, deberá constar por examen, a los Obispos, de su suficiencia antes de ser admitidos al ejercicio; ni baste que antes hayan sido aprobados de confesores, si no constase que están también dotados de las demás cualidades a propósito para ejercer rectamente la cura de almas; y en el caso de carecer de ellas, y que los párrocos no hayan nombrado después otros verdaderamente hábiles dentro de igual término, que se les ha de señalar por los Obispos, entonces pertenezca igualmente a éstos el nombramiento, a su arbitrio, con la referida asignación de congrua; y ninguna contradicción de los párrocos, exención, apelación o inhibición de cualquier juez, pueda, en los casos referidos, suspender la ejecución del nombramiento y asignación de la determinada cantidad de frutos; sin que obste tampoco cualquiera contraria costumbre, aunque sea inmemorial."

Benedicto XIII confirmó la anterior Constitución, extendiendo su vigencia a toda la Iglesia, por la Bula *In supremo*, del 23 de septiembre de 1725.

En 1732 el Cabildo Colegial de Milán tenía a su cargo la cura habitual de almas, que ejercía por medio del prepósito, en calidad de vicario, y consultó a la Sagrada Congregación: "¿A quién pertenecía el derecho de elegir coadjutor, cuantas veces fuese necesario, en el ejercicio de los ministerios parroquiales?" La Sagrada

Congregación contestó: "Corresponde al prepósito, con la aprobación del Ordinario" (7).

De los documentos que anteceden, colígese claramente que el nombramiento de los coadjutores era atribución de los párrocos. Quedaba reservado a los Obispos el derecho de determinar el número de coadjutores y de examinar, aprobar y conceder las oportunas licencias a los elegidos por los párrocos. Si éstos dejaban pasar inútilmente el tiempo prefijado por el Ordinario, sin ejercitar su derecho, o el nombramiento recaía en personas carentes de las cualidades requeridas, y no procuraban sustituirlas por otras verdaderamente dignas e idóneas, dentro del nuevo plazo concedido por el Prelado, se transfería a éste, por derecho devolutivo, la facultad de nombrar libremente a los coadjutores.

Este procedimiento estuvo en vigor hasta fines del siglo XVIII, como se advierte en muchos sínodos diocesanos de la época.

DERECHO CONSUETUDINARIO DEL SIGLO XIX

El vendaval de la Revolución francesa, que tantos trastornos produjo en todos los órdenes de la vida civil y eclesiástica, inmutó, en este punto, la disciplina tradicional, consagrada por el Concilio Tridentino. Con las sucesivas depredaciones de los bienes de la Iglesia por parte de los Gobiernos, se aminoró notablemente el número de beneficios y prebendas eclesiásticas; esto dificultó la ordenación de los nuevos sacerdotes a título de beneficio. Tampoco podía pensarse en el título de patrimonio, puesto que, entonces como ahora, la mayor parte de los jóvenes que se educaban en los Seminarios procedían de las clases más modestas de la sociedad. Los Obispos, antes que dejar la grey sin dirigentes, prefirieron ordenarlos con dispensa de título, y esta nueva modalidad impuso necesariamente un cambio de táctica en el nombramiento de los coadjutores. De continuar los párrocos nombrándolos y destituyéndolos a su sabor, los coadjutores destituídos corrían peligro de quedar abandonados a la indigencia. No poseían en reserva, como en otros tiempos, el beneficio simple o el patrimonio a cuyo título debían ser ordenados; y, al perder ahora la coadjutoría, lo perdían todo.

Para remediar estos males, los Obispos tuvieron necesidad de reservarse la exclusiva de nombrar, remover o trasladar opor-

(7) *Thesaurus resolutionum*, tomo V. BUIX, *De parocho*, pág. 444.

tunamente a otros cargos a los coadjutores. El contraste de este proceder con la disciplina a la sazón vigente no podía ser más fuerte, pero la necesidad, que es la ley suprema del derecho, justificaba plenamente este nuevo método y lo encuadraba en el marco del derecho común, con arreglo al aforismo jurídico *summum commune jus necessitas.*

Así lo reconoció en 22 de febrero de 1865 la S. C. del Concilio. Consultada por el Obispo de Aire: "¿Si el nombramiento de los vicarios y, a fortiori, el de los capellanes, tal como se practica en Francia y en la forma en que allí es retribuído, pertenece exclusivamente al párroco?" Contestó: "En derecho pertenece al párroco con la aprobación del Obispo, pero, en consideración a las especiales circunstancias, se ha de mantener el uso que existe en las demás diócesis de Francia, mientras la Santa Sede no declare otra cosa."

Generalizada esta costumbre en Francia, no tardó en implantarse en otras naciones, como en Bélgica, Holanda, Alemania, Austria, Irlanda y España, siendo ratificada por muchos estatutos diocesanos, Concilios provinciales y nacionales aprobados por la Santa Sede, como el de Québec de 1854; el Sínodo Plenario de Irlanda en 1885; el Concilio plenario de la América latina, celebrado en Roma el año 1899. En nuestra patria fué confirmada, como luego veremos, por el Concordato de 1851.

DISCIPLINA GENERAL VIGENTE

El Código que ha aceptado y legalizado la carencia de título de ordenación, creando, en su lugar, el título *servitii dioecesis* (can. 481, § 1.°), ha reconocido y canonizado también este estado de hecho, o, mejor dicho, este derecho consuetudinario del siglo XIX, sobre el nombramiento de los coadjutores. El canon 476, § 3.°, confiere a los Obispos exclusivamente la facultad de nombrarlos, pero les impone, al propio tiempo, una condición previa, en armonía con la disciplina antigua, en lo que tenía de más equitativa y razonable, y es la de oír antes el parecer de los párrocos respectivos. No quiere el legislador eclesiástico, que, en negocio de tanta importancia para el bien de las almas, procedan los Prelados a la ligera y arbitrariamente, sino con toda ponderación y madurez de juicio.

La razón de esta sabia medida de prudencia es obvia. A nadie

se le oculta que la buena marcha de una parroquia depende en gran parte de la selección del personal dirigente, selección que no podrá hacerse con garantías de acierto si no se tienen en cuenta las circunstancias especiales de la parroquia, las necesidades particulares de los párrocos, las cualidades, carácter, manera de ser de párroco y coadjutores, que aseguren la inteligencia y buena armonía entre los mismos. ¿Y quién más llamado, por regla general, a informar a los Obispos sobre estos extremos que los párrocos?

¿Es obligatoria esta condición? Indudablemente; las palabras del canon, *audito parocho*, son terminantes y no admiten tergiversación posible. Hay, pues, necesidad de oír al párroco antes de nombrar al coadjutor. Pero adviértase bien; oír al párroco no es seguir su criterio. El Prelado cumple perfectamente con el precepto de la ley oyendo el consejo del párroco, aunque no haga el nombramiento de coadjutor a gusto del mismo o le contraríe. Esta es precisamente la diferencia característica entre consejo y consentimiento que establece el canon 105, que dice: "Cuando el derecho establece que el superior necesita para obrar del consentimiento o del consejo de otras personas: Si se exige el consentimiento, el superior obrará inválidamente contra el parecer de las mismas; si sólo se pide el consejo por palabras, v. gr., *con el consejo de los consultores*, u *oído el Cabildo, el párroco*, etc., basta para obrar válidamente que el superior oiga a aquellas personas, pero no está obligado a seguir el parecer de las mismas..."

Una cosa, pues, es el consentimiento, y otra el consejo. Consiente el que siente con otro; es decir, el que siente del mismo modo, juzga de igual manera que otro acerca de un asunto; requiérese identidad de opiniones y unanimidad de voluntades. Consentimiento, jurídicamente, es adhesión a la voluntad de otro. Cuantas veces, por consiguiente, el legislador exija el consentimiento de otra persona, obrará inválidamente el superior si no lo pide, o si después de pedirlo no lo sigue y procede en disconformidad con él. Por el contrario, se dice que uno da su consejo cuando se limita a manifestar su opinión; no se precisa identidad sustancial de pareceres ni de voluntades. Cicerón lo define elegantemente: "Est aliquid faciendi non faciendive excogita ratio" (8). Luego si la ley sólo requiere el

(8) Cfr. CICERÓN, lib. II, *De inventione*, c. 9; lib. I, c. 25.

consejo de los demás, será suficiente para obrar válidamente que el superior les oiga, les pida su parecer, quedando en libertad de conformarse, o no, a este dictamen, o de proceder en sentido contrario. Como observa el sabio jurisconsulto romano Gayo: "Cujus generis mandatum, magis consilium est quam mandatum et ob id non est obligatorium, quia, nemo ex consilio obligatur, etiamsi non expediat ei cui dabatur: quia liberum est cuique, apud se explorare, an expediat sibi consilium" (9).

Claro está que si el párroco a quien se pide el parecer se niega a darlo de palabra, por escrito o por signos equivalentes, el Ordinario podrá proceder, pues se presume que su silencio equivale a la respuesta de que nada tiene que decir, de conformidad con la regla de derecho, *qui tacet consentire videtur*. De lo contrario, el consultado tendría en su mano, con el silencio, el resorte eficaz para imposibilitar la acción del superior, y el consejo, en vez de ser, como pretende el legislador, un medio de colaboración, se convertiría en instrumento de destrucción.

El superior puede, desde luego, según su prudencia y la gravedad de los negocios, obligar a las personas cuyo consejo solicita a que presten juramento de guardar secreto, pues así como el juez tiene derecho a obligar a los testigos, a los peritos y a las partes, y sus abogados y procuradores a prestar juramento de observar riguroso secreto siempre que la causa o las pruebas en ella practicadas sean de tal naturaleza que de su divulgación pueda seguirse infamia para alguna persona o se dé ocasión o escándalo o disensiones, o algún otro grave inconveniente (10); y como se autoriza al inquisidor a preguntar a las personas que juzgue enteradas del asunto, bajo juramento de guardar secreto (11); no de otra suerte el superior, en nuestro caso, tiene perfectísimo derecho a exigir el juramento *de secreto servando* a los consultados. ¿Será suficiente consultar al párroco en estos o parecidos términos: "Hemos acordado nombraros un coadjutor, o trasladar a vuestro coadjutor a otra parroquia, y enviaros en sustitución otro sacerdote. En consecuencia, os invitamos para que, a los efectos del canon 105, nos comuniquéis las observaciones que estiméis convenientes"? Entiendo que no basta esta vaga fórmula. No se trata aquí de la creación de una nueva coadjuto-

(9) L. II, *mandati*, etc., D. (XVII, I).
(10) Canon 1.623, párrafo 3.º.
(11) Canon 1.944, párrafo 1.º

ría, sino del nombramiento y asignación de una persona determinada para el cargo preexistente. Al menos, el espíritu de la ley no es este, como ya dejamos indicado. Si se han de obtener los fines y ventajas que el legislador pretende, será preciso invitar al párroco a que él proponga, o bien notificarle el nombre y la persona que ha de nombrársele como cooperador en el ministerio de las almas.

Alguien pensará, tal vez, que es superfluo y hasta inútil obligar al Prelado a pedir parecer al párroco, no teniendo necesidad ninguna de conformarse a él en sus determinaciones. Pero no es así; el consejo siempre reporta alguna utilidad: 1.°, porque impide que el superior obre con precipitación y, en cierto modo, le obliga a proceder con mayor cautela y madurez de juicio en los asuntos; 2.°, porque contribuye a ilustrar y esclarecer el juicio del superior sobre el negocio que trae entre manos; 3.°, también el canon 362 declara que el único legislador en el Sínodo es el Obispo; los demás asistentes sólo tienen voto consultivo, y, sin embargo, ¿quién se atreverá a decir que la celebración del Sínodo diocesano es inútil?; 4.°, el mismo Romano Pontífice, en los asuntos más graves, requiere el consejo de los Cardenales, aunque, como suprema autoridad en la tierra, no está obligado a seguirlo.

Mas ¿bajo qué sanción obliga la cláusula *audito parocho?* ¿Bajo pena de nulidad, de suerte que sea inválido todo nombramiento hecho sin contar con el párroco, o sólo bajo pena de ilicitud?

La solución de este problema depende de la distinta interpretación que se dé al citado canon 105. La mayoría de los autores como Chelodi-Bertagnolli (12), Maroto (13), de Meester (14). Ferrères (15), Pruemmer (16), Fanfani (17), Claeys Bouaert-Simenon (18), Ojetti (19), Muniz (20), Trombeta (21), etc., entienden que el nombramiento de los coadjutores sin haber oído al

(12) *Jus de pers.*, nn. 208 y 231.
(13) *Inst. Juris Can.*, t. I, n.° 471, pág. 455.
(14) *Juris Canonici Compendium*, t. II, n.° 879, pág. 339.
(15) *Inst. Juris Can.*, n.° 229.
(16) *Manuale Juris Can.*, q. 165.
(17) *De Jure Parochorum*, n.° 452.
(18) *Manuale*, n.° 585.
(19) *De personis*, II, pág. 186 y sigs.
(20) *Derecho parroquial*, II, n.° 496.
(21) *De consensu et consilio Capituli* (1926), pág. 13.

párroco es nulo. Se fundan en el significado lógico y jurídico de la frase *satis est ad valide agendum*, examinada a la luz del texto y del contexto del canon, cuyas palabras iniciales: "Cuando el derecho establece que el superior necesita del consentimiento o del consejo para obrar", imprimen un sentido de necesidad absoluta subsiguiente, de suerte que, unidos y coordinados, como en realidad deben unirse y coordinarse uno y otro inciso del canon, nos dicen claramente que cuando haya de requerirse el consejo por el superior, *necesse est, satis est, ad valide agendum*, es necesario y basta, para actuar válidamente, que se oiga antes al párroco. La graduación, por lo tanto, que el legislador establece, es la siguiente: si se trata del consentimiento, es necesario pedirlo y conformarse a él en el obrar; pero si sólo se exige el consejo, el Prelado no está obligado a seguirlo, sino que basta y es necesario que lo pida. A la manera que si dijera: Para celebrar válidamente un contrato real se precisan el consentimiento y la entrega de la cosa; pero para el contrato consensual es suficiente el consentimiento; a nadie de recto criterio se le ocurrirá argüir: luego si en orden al contrato consensual basta el consentimiento, será porque no es necesario; no de otra suerte, en nuestro caso, la expresión *satis est* entraña necesidad absoluta en orden a la validez del acto. De no admitir esta interpretación, la frase *satis est, ad valide agendum*, sería una adición superflua, un pleonasmo; mejor dicho, un contrasentido; haría decir al legislador: cuando el derecho establece que el Superior necesita oír el consejo del párroco para obrar con validez, lo oiga o no lo oiga, obrará válidamente.

Entre las escasas voces que se han levantado contra esta interpretación destacan los PP. Boudinhon (22), Creusen (23) y Vermeersch (24); pero, francamente, los razonamientos que aducen para probar su tesis no responden a la altura de sus autores. He aquí los principales argumentos y la correspondiente réplica :

1.º — Dice el canon que "es suficiente, para obrar válidamente, que el Superior oiga a los párrocos, cuyo consejo exige el derecho... Ahora bien; lo que es suficiente no siempre es necesario,

(22) *Jus Pontificium*, an. VIII, pág. 29 y sigs.
(23) *Nouv. rev. théolog.*, fev. 1928, pág. 100 y sigs.
(24) *Epitome Juris Can.*, I, n.º 194. *Periodica*, t. XII.

y, por lo tanto, en esta cláusula ni se afirma ni se niega la necesidad.

R. — Efectivamente, si se atiende sólo al significado aislado de las palabras, así es; pero si este significado se estudia a la luz del texto y del contexto, no cabe duda que la frase de que se trata se refiere a la validez.

2.º — Si la intención del legislador fuera imponer el consejo como condición previa e indispensable para la validez del acto, lo hubiera expresado claramente, como lo ha hecho en los cánones 533, *secus requiritur et sufficit;* 556, párrafo 2.º, *necesse et satis est;* 692, *necesse est et sufficit;* 1.228, párrafo 2.º, *requiritur et sufficit*, etc. Es decir, que en nuestro caso el canon 105 ni afirma ni niega la necesidad del consejo, porque cuando el Código quiere declarar la necesidad de la condición suficiente, lo dice expresamente.

R. — No es cierto que en el Código existan fórmulas consagradas o estereotipadas, por así decirlo, cuyo uso obligue al legislador para expresar la necesidad de una condición, sino que en cada caso se vale de la frase que estima más adecuada en armonía con la diferente redacción del contexto; v. gr., *requiritur* (cánones 572, párrafo 2.º; 723; 1.133, párrafos 1.º y 2.º; 1.453; 1.564, párrafo 1.º); *oportet* (canon 573); *necesse est* (canon 1.136, párrafo 3.º); *sufficit* (cánones 708 y 1.727), o también *satiscet* (cánones 752, párrafo 2.º; 1.135, párrafos 2.º y 3.º; 1.136, párrafo 2.º). Por consiguiente, para esclarecer el verdadero sentido del canon 105, conforme a la mente del legislador, no ha de acudirse al inexacto principio excogitado por los impugnadores de la nulidad, sino a la norma que establece el canon 18.

3.º — El canon 105 reproduce íntegramente el derecho antiguo, y a tenor de la norma segunda del canon 6.º, los cánones que mantienen íntegra la disciplina antigua deben ser interpretados según las antiguas fuentes y la autoridad de los autores clásicos. Entre éstos figuran a la cabeza Reiffenstuel (25) y Schmalzgrueber (26). Pues bien; uno y otro afirman que sólo en determinados casos está obligado el Obispo a oír el consejo del Cabildo, bajo pena de nulidad.

R. — Los que así razonan dan por supuesto que el *satis est*

(25) *Jus Can.*, lib. III, tit. X, n.º 3.
(26) *Jus Eccles.*, lib. III, tit. X, n.º 16.

valide agendum ut Superior illas personas audiat, tiene el mismo sentido que el *sufficit sola consultatio* de los citados canonistas, sin relación ninguna con la validez o nulidad del acto, cuando precisamente esto es lo que hay que probar, si no se quiere incurrir en un círculo vicioso.

Por lo demás, por mucho que se intente tergiversar los textos de tan preclaros canonistas, su asenso a la doctrina común es indubitable. Reiffenstuel dice textualmente: "Lo que haya de hacerse con el consejo del Cabildo, a tenor de lo prescrito en el derecho, aunque el Prelado no esté obligado a seguir el consejo, sin embargo, si no lo oye, serán írritos sus actos" (27); y Schmalzgrueber, después de enumerar los actos que exigen consejo del Cabildo, añade: "Si alguna de estas cosas se ejecutara sin requerir el consejo del Cabildo, cuando deba requerirse, se declara nula" (28).

4.° — Se apela a los cánones 11 y 1.168. El primero declara leyes irritantes las que expresa o equivalentemente disponen que el acto sea nulo. El segundo establece que únicamente ha de tenerse por nulo el acto al que falte alguno de los elementos que esencialmente lo constituyen, o las solemnidades y condiciones prescritas por la ley bajo pena de nulidad. Ninguna de estas condiciones se cumplen en el canon 105.

R. — Circunscribiéndonos al canon 11, puesto que el canon 1.168 se refiere a los actos procesales y, por ende, no viene aquí a cuento, ¿puede afirmarse que la frase *satis est ad valide agendum* no afecta expresa o, por lo menos, equivalentemente a la validez del acto, sin dar por supuesta la cuestión misma de que se trata? Evidentemente que no.

5.° — El fin del legislador en el canon 105 no es definir si el consejo que se solicita es o no necesario, sino, más bien, si el superior está obligado o no a conformarse al voto de las personas consultadas.

R. — De los cánones precedentes, 103 y 104, se desprende lógicamente que también es fin del legislador decidir acerca de la validez de los actos en que interviene el consejo de terceras personas, físicas o morales. Es indudable que hasta para admitir o rechazar racionalmente el parecer de los demás se precisa antes

(27) *Jus Can.*, lib. III, tit. X, n.° 10.
(28) *Jus Eccles.*, lib. III, tit. X, n.° 9.

oírlos. Este fin, como necesario e intrínseco a la ley, cae, según advierte Suárez (29), bajo el imperio de la misma ley.

6.° — Por último, se recurre a las enormes consecuencias que se seguirían, admitida la nulidad del acto. ¿Quién se atreverá, dicen, a declarar nulo, v. gr., el nombramiento de un coadjutor, porque el Obispo haya omitido pedir el parecer del párroco?

R. — ¿Quién? En general, todos los que interpretan el canon 105 en la forma que nosotros lo hemos interpretado, y son la mayoría de los canonistas, salvo tres o cuatro excepciones. Exprofesamente, los autores ya citados que comentan el canon 476, párrafo 3.°. Más aún; el mismo P. Vermeerchs, que en el comentario a dicho canon (*Epitome Juris Can.*, tomo I, número 521) sostiene la validez del nombramiento solamente como probable. No hay que convertir en perjuicio de la comunidad lo que sabiamente ha ordenado el derecho en bien de la misma, para que los Superiores no se dejen llevar de la irreflexión y del capricho en sus resoluciones. Los males que se siguen del incumplimiento de la ley no se remedian suprimiendo la ley, sino aplicándola como es debido. *Inconveniens non volvit argumentum.*

* * *

De todo lo expuesto se infiere con claridad meridiana, que es nulo, al menos teóricamente, todo nombramiento hecho sin oír antes al párroco. En la práctica, no falta quien, como *L'Ami du Clergé* (30) en atención, no al número, sino a la calidad de los adversarios, les concede beligerancia y sostiene la validez con arreglo a la norma del canon 209: "En la duda positiva y probable de derecho, la Iglesia suple la jurisdicción."

DERECHO CONCORDADO ESPAÑOL

El Concordato de 1851, haciéndose eco de la disciplina introducida en España a principios del siglo XIX, sobre la libre facultad de los Obispos para nombrar los coadjutores sin intervención de los párrocos, la recogió en su artículo 26 con estas palabras: "Los coadjutores de las parroquias serán nombrados por los Ordinarios, previo examen sinodal."

---

(29) *De legibus*, III, 25, 12.
(30) N. 32. 12 août 1926.

Deja, pues, a la libertad de los prelados el nombramiento de los coadjutores, sin audiencia del párroco. Con todo, en algunas diócesis solía oírse al párroco antes de nombrarle coadjutor, si bien esta práctica laudable no tenía carácter obligatorio. Este nombramiento ha de hacerse previo examen sinodal de los designados; a este efecto, el Real Decreto de 15 de febrero de 1867, artículo 18, párrafos 1.º y 2.º, mandaba que se celebrasen exámenes periódicos, convocando a ellos a todos los aspirantes a dichos cargos; pero el requisito del examen previo ha estado en desuso en la mayoría de las diócesis.

Este procedimiento ha prevalecido en nuestra patria, aun después de la promulgación del Código, en virtud del canon 3.º, que respeta el derecho concordado con las distintas naciones, aunque sea contrario al derecho común de los cánones. ¿Podrá subsistir en lo sucesivo? Derogado ya el Concordato, no puede mantenerse la forma concordada de nombrar los coadjutores sin intervención del párroco, sino que todo nombramiento habrá de ajustarse a lo que prescribe el Derecho general del Código.

Pero dirá alguno que el Concordato no hizo más que recoger y conducir por cauces legales la costumbre existente en el siglo XIX. Ahora bien; el Código respeta, en su canon 5, las costumbres centenarias e inmemoriales, siempre que el Ordinario, atendidas las circunstancias de lugar o de personas, no las repruebe. Luego, si no en virtud del derecho concordado, al menos por la fuerza de la costumbre, quedará a la prudencia y discreción de los Ordinarios la práctica de nombrar los coadjutores sin audiencia del párroco.

R. — Tampoco puede invocarse la costumbre. Precisamente el arzobispo de Sarajewo (Yugoeslavia) dirigió el 13 de noviembre de 1920 esta consulta a la Sagrada Congregación del Concilio: "En la archidiócesis de Sarajewo existe la costumbre centenaria de nombrar los coadjutores *inaudito parocho*. Esta costumbre fué introducida por la escasez de sacerdotes y para facilitar la administración. Se pregunta, ¿puede observarse tal costumbre?"

Voto del consultor. — La cláusula *audito parocho*, dice el consultor, juzgo que no se refiere a aquellas regiones en las que los Obispos, por legítima prescripción, adquirieron derecho de nombrar coadjutores sin contar con los párrocos, sino que en ellas debe aplicarse el canon 4, que respeta los derechos adquiridos, y el canon 5, que tolera las costumbres centenarias e inmemoria-

les contrarias al Código, si los Ordinarios no juzgan prudente extirparlas. No sé, dice, que en aquellas regiones haya perjudicado a las almas el nombramiento de los coadjutores por solos los Obispos; y si ahora se los obligase a oír a los párrocos, ningún bien se seguiría, sino entorpecimiento de los negocios. Por lo cual juzga que la costumbre de Sarajewo puede guardarse.

Advertencia de oficio. — La Sagrada Congregación, contra su acostumbrado modo de proceder, corrige en este caso el voto del consultor, y advierte lo siguiente: La duda es más práctica que jurídica. La mencionada costumbre es contraria al Código, pero no está reprobada.

Pero, ¿qué dificultad hay en que se quite; en que el Obispo, antes de nombrar al coadjutor, oiga al párroco, no teniendo obligación de atenerse a su parecer? (can. 5). Ni hay en el caso derecho adquirido (can. 4), pues por la historia hecha por el consultor aparece cómo la ley del Código es nueva, y aún no ha habido tiempo para prescribir contra ella.

Por lo cual, la Sagrada Congregación responde: *Standum dispositioni Codicis*, canon 476, 3 (31).

II. La potestad de los coadjutores ¿es ordinaria, o delegada?

Las palabras del canon 476, § 6: *El coadjutor debe, en virtud de su oficio, suplir al párroco y ayudarle en todo el ministerio parroquial*, parecen conferirle, por razón de su cargo, potestad ordinaria en el ejercicio del ministerio parroquial sin restricción alguna. Pero el canon 1.096, párrafo 1, al afirmar que solamente los vicarios cooperadores (coadjutores) pueden recibir delegación general para asistir a los matrimónios, da a entender bien a las claras que por derecho carecen de potestad ordinaria para autorizar estos actos. ¿Cómo conciliar semejante antinomia?

La cuestión es de gran interés e importancia práctica, pues si los coadjutores participan de la jurisdicción ordinaria, hay que reconocerles todas las atribuciones del párroco en lo tocante a la cura de almas, y, por lo tanto, podrán bautizar, absolver válidamente a sus feligreses dentro y fuera de los límites parroquiales, asistir a los matrimonios con facultad de delegar, dispensar de la observancia de los días festivos, de la abstinencia y

(31) *In Zagabriensi*, 13 nov. 1920 (A. A. Sedis, XIII, 43-46).

del ayuno, a tenor de lo dispuesto en el canon 1.245, así como de los impedimentos matrimoniales a que se refieren los cánones 1.044-1.045, sin otras licencias para ello que las que le confiere su cargo. Mas, si no gozan de potestad ordinaria, no estarán facultados para autorizar ninguno de los mencionados actos sin la delegación general o especial que cada caso requiera.

Todo depende del alcance e interpretación que se dé a los citados cánones 476, párrafo 6, y 1.096, párrafo 1. Literalmente dicen así:

476, párrafo 6: *Los derechos y obligaciones* (del vicario cooperador) *se tomarán de los estatutos diocesanos, de las letras del Ordinario y de la comisión del mismo párroco; pero si otra cosa expresamente no se previene, él debe, por razón del oficio, suplir al párroco y ayudarle en todo el ministerio parroquial, exceptuando la aplicación de la Misa "pro populo".*

1.096, párrafo 1: *La licencia para asistir al matrimonio, concedida según la norma del canon 1.095, párrafo 2, debe darse expresamente a un sacerdote determinado para un matrimonio determinado, quedando excluídas cualesquiera delegaciones generales, a no ser que se trate de los vicarios cooperadores para la parroquia a que están adictos; de lo contrario, será inválida.*

Para caminar con pie seguro a través del laberinto de la maraña exegética, tan frondosa, que ha suscitado la interpretación de estos dos cánones, conviene fijar antes con toda claridad los términos del problema y definir y precisar bien la naturaleza, carácter y ámbito de la jurisdicción ordinaria y delegada, cuyo esclarecimiento ha de proporcionarnos, sin duda, la clave de la solución.

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Es de advertir, en primer lugar, que la contienda se circunscribe al *vicario cooperador* (coadjutor) propiamente dicho, esto es, en cuanto ejerce *la sola y simple función de vicario cooperador*, no en cuanto pueda eventualmente desempeñar el oficio de vicario sustituto o auxiliar en ausencias (can. 474) e imposibilidades del párroco (can. 475), o de sacerdote suplente o encargado al quedar vacante la parroquia (can. 472, párr. 2), y mucho menos de vicario ecónomo (can. 472, párr. 1). Consideramos pura y simplemente el oficio de vicario cooperador tal cual lo define el

canon 476, y es el que se da a los párrocos que están al frente de su parroquia y la administran, pero necesitan que les ayuden por ser muy extensa o numerosa o por otra causa análoga.

Advertimos también que, en la discusión de la presente controversia, prescindimos de intento de la delegación *ad universitatem causarum*, explícita o implícita, de que haya sido investido el coadjutor, así como de la aplicación del error común que pueda invocarse, a virtud del canon 209, en favor de la validez del matrimonio.

JURISDICCIÓN ORDINARIA Y DELEGADA

El Código, en el canon 197, define así la potestad de jurisdicción ordinaria y delegada: Párrafo 1.°: "La potestad de jurisdicción ordinaria es aquella que por el mismo derecho va aneja al oficio; delegada, la que se confiere a la persona." Párrafo 2: "La potestad ordinaria puede ser propia o vicaria." Es decir, que la potestad ordinaria no se considera como subsistente por sí misma, ni se confiere directamente a alguna persona, sino que va unida por derecho a un oficio eclesiástico, de forma que el sujeto investido del oficio adquiere *ipso facto* y puede ejercer dicha potestad. Por el contrario, la jurisdicción delegada, de suyo y directamente, no se vincula por derecho a ningún oficio, sino que recae directamente, por sí sola, por comisión, imposición o mandato, en alguna persona.

Dos son, pues, los elementos esenciales de toda potestad ordinaria:

a) El ir aneja a un oficio eclesiástico propiamente dicho, con anterioridad e independencia de las personas que hayan de ejercer el oficio, de modo que sea una anexión permanente y universal a todos los oficios de la misma especie, siempre y en todo lugar, sin restricción de personas, tiempo o lugar.

b) Que esta anexión haya sido decretada por el derecho mismo, común o particular, escrito o consuetudinario, de prescripción o privilegio. En faltando cualquiera de estos dos requisitos, deja de ser ordinaria para convertirse en delegada.

Entiéndese por oficio en sentido estricto: "Todo cargo establecido a perpetuidad (aunque se conceda a las personas revocablemente), por ordenación divina o eclesiástica, que se ha conferido según la norma de los sagrados cánones y lleva consigo

al menos alguna participación de la potestad eclesiástica de orden y de jurisdicción" (can. 145, párr. 1).

Jurisdicción propia y vicaria. — Propia es la que se ejerce en nombre propio y no haciendo las veces de otro o supliéndole. Vicaria es la misma jurisdicción ordinaria ejercida en lugar de otro y en su nombre. La primera pertenece al que la posee como a persona principal, mientras que la segunda se otorga al vicario en calidad de agente secundario y sustituto o agregado de la persona principal. Es propia la del Obispo residencial y vicaria la del Vicario General.

Hasta ahora no aparecía perfilada en nuestro Derecho la naturaleza de la potestad vicaria. Tratadistas había que aseguraban podía ser ordinaria, o delegada, o mixta (32), bien que, de suyo, se acercase más a la delegada. Otros la reputaban como una especie media entre la ordinaria y la delegada, por participar de los caracteres de entrambas (33).

El Código la ha investido de dos notas características y diferenciales:

1.ª La anexión por derecho a un oficio, en virtud de la cual se clasifica como ordinaria y no delegada.

2.ª El ejercerse en vez y en nombre de otro, y en esto se distingue de la propia.

Tanto la jurisdicción propia como la vicaria, por ser ordinarias, son de suyo delegables total o parcialmente, mientras expresamente no se determine otra cosa (can. 199, párr. 1).

Delegación "a jure" y "ab homine". — *A jure* es la que se concede directa e inmediatamente a ciertas personas constituídas en especiales condiciones o a un determinado oficio en sentido lato; v. gr., a los confesores, predicadores, etc., por medio de un mandato general del derecho o ley. *Ab homine*, tiene lugar cuando el que posee potestad ordinaria, concede por mandato especial el ejercicio de la misma a otro o a otros, o también cuando se hace por el derecho particular o concordatario o por privilegio a un oficio estricto pero individualmente; v. gr., el privilegio del palio otorgado a algún Obispo.

Acerca de la existencia de delegaciones *a jure* en la antigua disciplina, no cabe la menor duda. De ella dan testimonio feha-

---

(32) Cfr. WERNZ, *Jus Decretalium*, vol. II, n.º 546.

(33) Cfr. SANTI, *Praelectiones Juris Canonici*, lib. I, t. XXVIII, n.º 21.

cientes no pocos textos jurídicos (34) y tratadistas de la categoría de Reiffenstuel (35), Barbosa (36) y Schmalzgrueber (37).

Con relación al nuevo Código, no faltan autores que niegan existan en él delegaciones *a jure;* pero contra esta negativa se alza el canon 1.603, que determina la competencia de la Signatura Apostólica, distinguiendo entre lo que le compete por derecho propio y por delegación. Aunque el Código no usa la frase *delegatio a jure*, empléala la S. C. de Sacr. en la Instruc. sobre el matrimonio rato, 7 mayo 1923 (RÖSSER, *Die gesetzliche Delegation*, Paderborn, 1937).

Si por la misma ley se otorgan facultades a personas que no desempeñan oficio alguno eclesiástico, no hay duda de que estas facultades son delegadas *a jure*. Tal sucede, por ejemplo, con la potestad que los cánones 1.044-1.045 conceden al sacerdote, de asistir al matrimonio en peligro de muerte, cuando no hay tiempo de recurrir al Ordinario ni al párroco, pues semejante jurisdicción no está unida al oficio sacerdotal, que, como tal, no tiene oficio alguno. Asimismo, por delegación *a jure* puede cualquier sacerdote absolver válida y lícitamente en peligro de muerte de cualesquiera pecados y censuras, aunque no tenga jurisdicción delegada *ab homine* para oír confesiones (cans. 884, 2.252).

Pero ¿qué decir cuando se confieren a personas que ocupan determinados oficios? Habrá que discernir si las facultades están concedidas más bien a la persona que al oficio mismo, para saber si le competen por delegación o como potestad ordinaria; caso difícil de averiguar, tanto en el Derecho antiguo como en el moderno. Hoy, como ayer, se controvierte entre los juristas este interesante punto. Sánchez (38), Pirhing (39), Blat (40), Vermeersch (41), De Smet (42), Cocchi (43), Hilling (44), Stocchie-

(34) Cap. un., lib. I, tit. V, y cap. 2, lib. III, tit. X *in Clem.*, Trid., ses. VI, cap. 3 *de reform.;* ses. XXII, cap. 8 y 10. S. C. del Santo Oficio, 20 de feb. 1888 (A. S. S., XX, pág. 543); 1 de marzo 1889 (A. S. S., pág. 696); S. C. de Sacram., *Permensis et aliarum*, 14 de mayo 1909 (A. A. S., II, pág. 468).

(35) *Jus Can. Univ.*, lib. I, tit. 29, nn. 34-35.

(36) *De Officio et potestate Episcopi*, part. III, aleg. XCII, nn. 1-16.

(37) *Jus Eccles. Univ.*, part. IV, tit. 29, n.° 7.

(38) *De Matrimonio*, lib. II, disp. 40, nn. 13-17.

(39) *Jus Canonicum*, lib. I, tit. 29, sect. I, 2.ª assert.

(40) *Comment. tex. Jur. Can.*, lib. II, *De personis*, n.° 164.

(41) *Epitome J. C.*, t. I, n.° 225.

(42) *De Sponsalibus et Matrimonio*, t. II, n.° 752.

(43) *Comment. in C. J. C.*, lib. II, part. I, nn. 118-119.

(44) *Das Personenrd.*, págs. 88-89.

ro (45) afirman que, por el mero hecho de conferirse por la ley dichas facultades a los que tienen oficio, se han de entender conferidas al oficio y, con él, a la persona que lo regenta, si no es que expresamente se diga que se otorgan por delegación. En cambio, Reiffenstuel (46), Barbosa (47), Schmalzgrueber (48), Prummer (49), Maroto (50), Sebastiani (51), Fuster (52), sostienen que, aun cuando la ley no determine si se confieren esas facultades por delegación o por potestad ordinaria, se han de entender delegadas u ordinarias, según sean conformes, o no, con la exigencia de la naturaleza del oficio y el carácter que tenían esas mismas facultades antes del Código, con arreglo a la norma dictada por el canon 6. Prácticamente, la jurisdicción ordinaria y la delegada *a jure* tienen los mismos caracteres y efectos jurídicos.

Existe, pues, una jerarquía de jurisdicción, en la que ocupa el grado superior la jurisdicción *propia*, que compete por el propio oficio y se ejerce en nombre propio; síguela, en el grado intermedio, la jurisdicción *vicaria*, que compete asimismo por el propio oficio, pero se ejerce en nombre de otro; y, en el último grado, aparece, finalmente, la jurisdicción *delegada*, que ni compete por el oficio propio, ni se ejerce en el nombre propio, sino que toda ella nace de un favor ajeno, o sea, de la comisión de aquel a quien corresponde por derecho la jurisdicción y en cuyo nombre se ejerce. Nada se opone a que estas tres especies y grados de jurisdicción se reúnan en un mismo sujeto, de suerte que posea a la vez la potestad ordinaria y la vicaria y la delegada, o dos de ellas (53).

¿En cuál de estas potestades debe encuadrarse la jurisdicción coadjutorial? En la ordinaria, responden Conte A. Coronata (54), Fanfani (55), Augustine (56), Schafer (57), Bargil-

(45) *Jus Pontif.* (1933), pág. 221.
(46) *L. c.*
(47) *L. c.*
(48) *L. c.*
(49) *Manuale Jur. Eccles.*, 99, 86, 87 (ed. 2.ª p. post. Cod.).
(50) *Inst. J. C.*, t. I, n.º 705, B.
(51) *Summa theol. mor.* (1918), nn. 40, II, 48.
(52) *Razón y Fe*, t. 62, pág. 364; t. 64, pág. 91.
(53) MAROTO, *Institutiones Jur. Can.*, 1 p.
(54) *Inst. J. C.*, I, n.º 492.
(55) *De jure paroch.*, n.º 308.
(56) *A Commentary on the new Code*, II, 575, 576.
(57) Citado por REGATILLO, *Casos*, n.º 388, pág. 462.

liat (58), Muniz (59), Vito (60), Stocchiero (61), *Il Monitore Ecclesiastico* (62). En la delegada, replican Prummer (63), Chelodi (64), Blat (65), De Meester (66), Werns-Vidal (67), Regatillo (68), Capello (69), Mancini (70), Dalpiaz (71).

ARGUMENTOS A FAVOR DE LA POTESTAD ORDINARIA

1.º El canon 476, párrafo 6, delinea dos figuras jurídicas de vicarios cooperadores:

a) *Vicario cooperador con potestad limitada*, y en este caso "sus derechos y obligaciones se derivan de los estatutos diocesanos, de las letras del Ordinario y de la comisión del párroco".

b) *Vicario cooperador con plena potestad parroquial*, a saber: cuando ni por estatutos diocesanos, ni por las letras del Ordinario, ni por comisión del párroco le han sido restringidos sus derechos y obligaciones, y, en esta hipótesis, debe el coadjutor en *virtud de su oficio suplir al párroco y ayudarle en todo el ministerio parroquial, menos en la aplicación de la Misa "pro populo"*.

Por consiguiente, si, mientras no se determine otra cosa en contrario, el coadjutor debe en virtud de su oficio, por disposición del Derecho, no por delegación, suplir y ayudar al párroco en el ejercicio de todo el ministerio parroquial, es indudable que su potestad habrá de ser ordinaria vicaria, puesto que le compete por razón del cargo y la ejerce como suplente del párroco; y sus atribuciones serán tan amplias como las del párroco cuyas veces hace, sin otras limitaciones que las oriundas de la triple fuente que el canon señala y la aplicación de la Misa *pro populo;* limitaciones que en manera alguna podrán ser tan numerosas y res-

---

(58) *Derechos y deberes de los párrocos*, n.º 577. *Praelectiones*, II, n.º 1.174.
(59) *Derecho parroquial*, II, n.º 499.
(60) *Palestra del Clero*, 10 feb. 1933, fasc. 5, pág. 134; 1 junio 1933, fasc. 16.
(61) *Jus Pontificium*, 1931, pág. 221; 1933, pág. 306
(62) *Il Monitore*, 1924, pág. 52.
(63) *Manuale J. C.*, q. 165.
(64) *De personis*, n.º 231.
(65) *De personis*, II, 448.
(66) *Jur. Can. Comp.*, II, n.º 881.
(67) *De personis*, III, n.º 744.
(68) *Cuestiones*, 1, pág. 626; *Casos*, 1, pág. 462.
(69) *Palestra del Clero*, 1 de octub. 1933, pág. 296.
(70) *Palestra del Clero*, 10 de mayo 1933, pág. 427.
(71) *Apollinaris*, 1933, pág. 493; 1933, pág. 229.

trictivas que lleguen a desvirtuar, y mucho menos a anular, la naturaleza del cargo del coadjutor.

2.° A mayor abundamiento, la misma excepción que la ley consigna respecto de la aplicación de la Misa *pro populo*, revela bien a las claras que la mente del legislador fué otorgar a los coadjutores amplias facultades en todas las demás funciones parroquiales. Si en algún caso debe tener perfecta aplicación el principio jurídico *legislator quod voluit expressit*, es en éste.

3.° Según el canon 471, párrafo 2, n.° 2, se equiparan a los párrocos, con todos sus derechos y obligaciones, los vicarios parroquiales investidos de la plena potestad parroquial, como acaece al vicario ecónomo (can. 473), al vicario sustituto (constituído en ausencia del párroco por más de una semana (can. 465, párrafos 4 y 5) o durante el recurso a la Santa Sede contra una sentencia firme de privación del beneficio (can. 1.923, párr. 2), que haga las veces del párroco en todo lo que se refiere a la cura de almas, a no ser que el Ordinario del lugar o el párroco hubieran exceptuado algo (can. 474); al vicario auxiliar o regente que, por imposibilidad del párroco para regir la parroquia, le supla en todo el ministerio parroquial (can. 475, párr. 2). Luego *a pari* ha de afirmarse esto mismo del vicario cooperador, toda vez que el Código lo incluye en el número de vicarios parroquiales y el can. 476, párr. 6, le confiere la plenitud de la potestad parroquial, al facultarlo para suplir y ayudar al párroco en todos los ministerios parroquiales.

4.° Se dirá tal vez que el citado can. 486, párr. 6, más bien que conferirle un derecho, le impone una obligación: *debet ratione oficii*, suplir y ayudar al párroco. Directamente, así es, y no sin motivo y razón suficientes, puesto que se trata de una jurisdicción vicaria, que ha de ejercerla bajo la dependencia del párroco (*parocho subest*, dice el párr. 7), siendo potestativo en éste restringirla hasta cierto punto. Pero este carácter obligatorio del ministerio coadjutorial arguye lógica y jurídicamente en el coadjutor un correlativo derecho: toda obligación supone los poderes necesarios y oportunos que hagan posible su cumplimiento.

5.° Suelen oponer los adversarios el can. 1.096, párr. 1, a tenor del cual solamente los vicarios cooperadores pueden ser deputados con delegación general para asistir a los matrimonios. Si pueden ser delegados, dicen, señal evidente de que carecen de potestad ordinaria para ello; de lo contrario, holgaría toda dele-

gación. No es, pues, cierto que el can. 476, párr. 6, les confiera jurisdicción ordinaria para todos los ministerios parroquiales.

Mas esta conclusión, que parece no tener vuelta de hoja, se desvanece con sólo advertir que el can. 1.096, párr. 1, sólo afecta a los vicarios cooperadores de la primera figura jurídica, o sea, a aquellos cuya potestad ordinaria en orden a la asistencia de los matrimonios haya sido limitada por alguna de la triple fuente del can. 476, párr. 6, no a los coadjutores que gocen de la plena potestad parroquial sin otra excepción que la aplicación de la Misa *pro populo*.

POTESTAD DE LOS COADJUTORES

Alegaciones a favor de la potestad delegada

1.° La principal se apoya en el citado can. 1.096, párr. 1, que autoriza al párroco, según acabamos de ver, para delegar en sus coadjutores con carácter general la potestad ordinaria, que como tal párroco le corresponde, de asistir a los matrimonios. ¿Puede darse una prueba más palmaria de que carecen por completo de semejante jurisdicción? Si por derecho la tuvieran, esta ley resultaría redundante, superflua e inútil. Contraer los efectos del canon, como hacen los partidarios de la primera sentencia, a determinada clase de vicarios, es violentar el espíritu y los términos de la ley, que de suyo no pueden ser más generales: *Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus*, dice el aforismo jurídico. No hay aquí reservas por parte del legislador que autoricen esa interpretación restrictiva; todo vicario cooperador, como cualquier otro sacerdote que no sea el párroco, necesita potestad delegada para asistir a un matrimonio, con la diferencia que en el primero la delegación puede ser general, mientras en los demás sacerdotes ha de ser particular.

2.° Corrobora esta exégesis la siguiente resolución de la Comisión pontificia. Consultada "si el vicario cooperador que, con arreglo al can. 1.096, párr. 1, obtuvo del párroco o del Ordinario del lugar delegación general de asistir a los matrimonios, puede subdelegar a otro sacerdote determinado para que asista a un matrimonio determinado", contestó en 28 de diciembre de 1927 *afirmativamente*. Luego, *a sensu contrario*, parece deducirse de esta respuesta, que si el coadjutor no ha sido investido

de esta delegación general, no puede en manera alguna deputar a otro sacerdote para que autorice la celebración de matrimonio alguno, o, lo que es lo mismo, que el coadjutor carece en absoluto de potestad ordinaria para estos efectos.

3.° En el elenco de funciones sagradas reservadas expresamente al párroco por el can. 462, aparece con el número 4 la asistencia a los matrimonios. Contra una exclusiva tan explícita y manifiesta, ¿habrá de prevalecer la norma vaga y genérica del segundo inciso del can. 476, párr. 6? La más elemental hermenéutica jurídica rechazaría semejante preferencia.

4.° Militan en pro de esta exégesis del can. 1.096, párr. 1, las normas dictadas por el Código para la válida asistencia a los matrimonios:

Sólo son válidos, dice el can. 1.096, los matrimonios que se contraen ante el párroco o el Ordinario del lugar o ante un sacerdote delegado por alguno de los dos. De donde se infiere que únicamente el párroco, o aquel a quien convenga con propiedad el nombre de párroco, y el Ordinario, pueden asistir por derecho propio a los matrimonios; todos los demás sacerdotes, sin excluir los coadjutores, necesitan delegación expresa de uno o de otro.

Así lo han entendido los autores que tratan esta materia; v. gr.: Vidal (72), Vlaming (73), Creusen (74), Cappello (75), Linneborn (76), Triebs (77), Perathoner (78).

Si, pues, los coadjutores no tienen, por derecho propio y en razón de su oficio, *potestad ordinaria* alguna para asistir a los matrimonios, y, por otra parte, no puede negarse que esta asistencia es un verdadero ministerio parroquial, y de los más importantes, incluído en la cláusula general del can. 476, párr. 6: "Debe el coadjutor, en virtud de su oficio, suplir al párroco y ayudarle en todo el *ministerio parroquial*"; la conclusión lógica inmediata es que esta cláusula no entraña potestad ordinaria alguna, ni

(72) *Jus matrimoniale*, págs. 628 y 633.

(73) *Praelectiones Jur. Matrimonii*, vol. II, pág. 180.

(74) *Epitome J. C.*, vol. II, pág. 242

(75) *De Sacramentis*, vol. III, pág. 719.

(76) *Gundriss des Ehrechts nach dem Codex Juris Canonici*, IV-V, Auflage, Scheening, Panderborn, 1933, p.

(77) *Handbuch des Kanonischen Ehrechts*, Astdemche Verlagsanstalt, Breslau, 1933, pág. 567.

(78) *Des Kirchliche Gesetzbuch*, V, Auflage Vergery Buchhandemq, Bressanowe, 1931, pág. 415.

siquiera vicaria, en orden al ejercicio de los demás ministerios parroquiales.

5.ª Alégase, finalmente, en favor de esta sentencia, el estilo mismo que emplea el Código al establecer los derechos de los diversos vicarios parroquiales. Dice el canon 473: "El vicario ecónomo goza de los mismos derechos y obligaciones que el párroco." Añade el canon 474: "El vicario sustituto ocupa el lugar del párroco en todo lo concerniente a la cura de almas." Afirma el canon 415: "Al vicario auxiliar corresponden todos los derechos y obligaciones propias del párroco si le suple en todo." De consiguiente, todos estos vicarios se equiparan por derecho común a los párrocos en sus atribuciones y facultades. No así los vicarios cooperadores, cuyos derechos y obligaciones no define la ley general, sino que deja su determinación a los estatutos diocesanos, al decreto del Ordinario y a la comisión del párroco, y, si nada en contrario se previene, les impone la obligación, por razón de su cargo, de suplir y ayudar al párroco. Esta obligación no puede ser originaria de derecho o potestad ordinaria alguna, puesto que, según el canon, es de suyo cercenable total o parcialmente por cualquera de las fuentes indicadas, y la potestad ordinaria es, por su naturaleza, incercenable por parte de toda autoridad inferior a la ley que la creó.

Criterio a seguir

Equilibradas de esta suerte las fuerzas de uno y otro bando, podía en la práctica seguirse, con toda libertad y seguridad, el parecer de la primera sentencia, que reconoce a los coadjutores potestad ordinaria para todos los ministerios, sin excluir la asistencia a los matrimonios, pues en la duda, positiva y probable, de derecho, como la presente, o de hecho, suple la Iglesia la jurisdicción (can. 209), si acaso faltara.

En este estado se encontraba la polémica entablada en torno a los dos cánones debatidos, cuando sobrevino una declaración auténtica que cambió por completo el sesgo de la controversia.

Elevada la siguiente consulta: "Cuando el vicario cooperador (coadjutor) debe, por razón de su oficio, a tenor de lo prescrito en el can. 476, párr. 6, suplir y ayudar al párroco en todo el ministerio parroquial, ¿puede asistir válidamente a los matrimonios y delegar también esta asistencia, si no consta que le

hayan sido limitados los derechos por los estatutos diocesanos, por las letras del Ordinario o por la comisión del párroco?

El Emmo. Cardenal Gasparri, presidente de la Comisión Pontificia para la interpretación del Código, en uso de las facultades especiales que le fueron concedidas para resolver las dudas de menos importancia o que no ofrezcan dificultad, contestó en 13 de septiembre de 1933: *Negative ad utrumque.* Así se lee en la revista italiana *Palestra del Clero*, 1934, págs. 154-155.

Esta resolución, dice V. Dalpier en *Appollinaris*, 1934, página 77, no se registró en el órgano oficial *Acta Apostolicae Sedis;* pero de fuente fidedigna nos consta que, interrogado expresamente el Emmo. Cardenal Gasparri sobre este extremo, contestó que, efectivamente, la respuesta de referencia era suya.

Mas, por si quedara alguna duda sobre el fondo de la cuestión, no es ya sólo el Presidente, es también la misma Comisión del Código la que sustenta idéntico criterio, contestando negativamente el 31 enero 1942 a la consulta: "Si el vicario cooperador, *por razón del oficio*, de que trata el can. 476, párr. 6, puede asistir válidamente a los matrimonios."

¿Cuál ha de ser, pues, nuestra actitud para lo sucesivo? ¿Negar a los coadjutores toda potestad ordinaria, reconociéndoles únicamente la delegada? No cabe duda que el razonamiento de la segunda sentencia, basado en el can. 1.096, párr. 1, ha adquirido con la citada declaración del Emmo. Cardenal Gasparri y la respuesta posterior de la Comisión del Código, 31 enero 1942, una fuerza incontrastable; pero de ahí a excluir del ministerio coadjutorial toda jurisdicción ordinaria, hay una distancia inmensa. La victoria, por lo tanto, no es, a nuestro juicio, completa.

A la verdad, ¿no es el cargo de coadjutor un oficio eclesiástico en sentido estricto? No creo que pueda ponerse esto en tela de juicio, puesto que llena cumplidamente todos los requisitos del can. 145, párr. 1; a saber: es un cargo constituído de manera estable (objetivamente); por ordenación eclesiástica (cans. 476-477) debe conferirse según las normas de los sagrados cánones, y lleva anexa alguna participación de la potestad eclesiástica. La misma Comisión del Código, en la citada respuesta: 31 enero 1942, da a entender que la coadjutoría es un oficio, al decir que el coadjutor, *por razón del oficio*, no puede asistir válidamente a los matrimonios.

Y, por si quedaba algún resquicio de duda, el can. 145, párrafo 2, afirma categóricamente que cuando el Código habla de oficios eclesiásticos, éstos se entienden en sentido estricto, a no ser que del contexto de las palabras aparezca lo contrario. El oficio, por consiguiente, de vicario cooperador, de que hace mención el can. 476, párr. 6, ha de entenderse estrictamente tal.

Cappello (79) pretende desvirtuar la suficiencia de este razonamiento diciendo que la potestad ordinaria es siempre la misma, fija y determinada, igual para todos, perpetua e inmutable, como perpetuo e inmutable es el oficio al cual va intrínsecamente vinculada; caracteres todos antagónicos a la naturaleza de los derechos y deberes del vicario cooperador, que pueden variar en cada parroquia, en cada diócesis y en cada caso y ser mayores o menores.

A esta sutileza del P. Cappello podemos replicar que, si es cierto que la variabilidad es congénita a los derechos y obligaciones del coadjutor dimanantes de los estatutos diocesanos, de las letras del Ordinario y de deputación del párroco, no lo es menos que la potestad de suplir y ayudar al párroco, única que por derecho común va aneja al oficio, es invariable e igual para todos.

Quedamos, pues, en que el cargo de coadjutor es un verdadero oficio eclesiástico. Y si es un oficio eclesiástico, por fuerza ha de tener anejo algún grado de potestad, ya que es de esencia de todo oficio estrictamente tal poseer alguna participación de potestad eclesiástica, sea de orden, sea de jurisdicción; por lo tanto, al crearse el oficio debe ya precisarse por la ley qué cúmulo de facultades lo integran.

¿Y qué participación de la potestad eclesiástica compete por derecho común al oficio coadjutorial? La que señala el can. 476, párr. 6, interpretado lisa y llanamente, según el sentido obvio de las palabras; es decir, la potestad ordinaria genérica de *suplir al párroco y ayudarle en el ejercicio de todo el ministerio parroquial bajo la dependencia de aquél.* Las facultades especiales han de ser determinadas y conferidas por el derecho diocesano (en cuyo caso serán ordinarias si se vinculan al oficio y delegadas *a jure* si se otorgan directamente a las personas), por las letras del Ordinario o por la comisión del mismo párroco, y entonces se reputan delegadas *ab homine.*

(79) *Palestra del Clero,* 1 de oct. 1934, pág. 296.

Si ninguna atribución especial se le adjudica previamente por esta triple fuente del canon, su obligación y correlativo derecho ordinario será suplir y ayudar en general al párroco, pero sin que pueda ejercer libremente por sí solo ministerio alguno determinado sin la previa autorización de éste. Así lo exige su carácter de vicario cooperador, y en esto precisamente se distingue de los vicarios sustitutos y auxiliares o regentes. Cooperar es obrar juntamente con otro, o concurrir de común acuerdo a la realización de un acto, bien sea físicamente o bien como mandatario (can. 2.209).

La potestad, por consiguiente, que el canon vincula al oficio de vicario cooperador, o coadjutor, es la de cooperar, juntamente con el párroco, a los ministerios parroquiales, no la de sustituirle o suplirle, haciendo sus veces por sí solo y sin su dependencia o mandato. Esta última potestad se reserva por derecho a los vicarios ecónomos, sustitutos y auxiliares o regentes. En este mismo sentido, la Sagrada Congregación del Concilio resolvió en 24 de julio de 1875, en la causa de Brescia, que "a los capellanes coadjutores corresponde el derecho de ejercer la cura de almas juntamente con el párroco y bajo su dependencia" (80).

Atribuir al vicario cooperador todas las facultades del párroco, de suerte que pueda ejercer libremente por sí solo, con derecho propio, todos y cada uno de los ministerios parroquiales, como pretenden los partidarios de la primera sentencia, equivale a admitir en una misma parroquia varios párrocos *in solidum*, práctica prohibida desde los tiempos del Concilio tridentino, ses. XXIV, *De reform.*, cap. XIII, y ratificada por el Código. El mismo can. 476, párr. 6, excluye que el vicario cooperador y el párroco sean colaterales y formen una sola y misma persona, a la manera que acaece con el Obispo y su Vicario General.

Pero privar al coadjutor de toda potestad ordinaria, reduciendo sus facultades a la categoría de meras delegaciones *a jure* o *ab homine*, como afirman los defensores de la segunda sentencia, sería desnaturalizar la figura jurídica de vicario cooperador creada por el Código y negarle el rango de verdadero oficio eclesiástico.

Por donde se echa de ver que, así como la primera opinión

(80) *C. J. C. Fontes*, vol. VII, n.º 233, pág. 588.

peca por exceso, dando a las palabras del can. 476, párr. 6, una amplitud que no tienen, la segunda sentencia peca por defecto, restándoles la virtualidad jurídica que les corresponde.

En resumen: con nuestra exégesis se resuelve cumplidamente la antinomia entre los cánones 476, párr. 6, y 1.096, párr. 1: al coadjutor le compete, por razón de su oficio, la potestad ordinaria genérica de suplir y ayudar al párroco en todos los ministerios parroquiales, excepción hecha de la aplicación de la Misa *pro populo;* pero para asistir a los matrimonios no le basta esta potestad genérica, sino que necesita facultad o delegación especial con carácter particular o general.

III. ¿Los coadjutores, sustitutos natos del párroco?

Manda el can. 465, párr. 4, que cuando el párroco se ausente por más de una semana, tendrá que dejar al frente de la parroquia un sustituto que haga sus veces, el cual deberá ser aprobado por el Ordinario. ¿Esta obligación incumbe también al párroco que tiene vicarios cooperadores, o sólo se refiere a los párrocos que carecen de coadjutor? En otros términos: ¿Los coadjutores son sustitutos natos del párroco, de suerte que puedan suplirle lícita y válidamente durante sus ausencias, sin aprobación especial del Ordinario?

Parece lógico que, no pudiendo equipararse los coadjutores a los párrocos, por carecer de toda potestad ordinaria para desempeñar por sí solos los ministerios parroquiales, según dejamos demostrado en la base II, no debieran considerarse en manera alguna como sustitutos natos de aquéllos, ya que tales sustitutos, a tenor de lo dispuesto en el canon 474, gozan de la plena jurisdicción parroquial y tienen, por derecho, el nombre y atribuciones de los párrocos. Con todo, el preclaro canonista P. Regatillo, tras de despojar a los coadjutores de todo poder ordinario (81), afirma que "por el mismo derecho del Código, mientras el Ordinario o el párroco no dispongan otra cosa,

(81) "Si hemos de decir nuestra opinión, parécenos que, de suyo, ordinariamente, los coadjutores no tienen potestad ordinaria para el ministerio parroquial, ni, por consiguiente, para asistir a los matrimonios." (*Casos de Derecho Canónico,* I, pág. 462.) "No tienen los coadjutores jurisdicción ordinaria en la parroquia, la cual compete exclusivamente al párroco." (*Cuestiones canónicas,* I, pág. 626.)

están constituídos vicarios sustitutos y vicarios auxiliares o regentes del párroco para todo el ministerio parroquial" (82).

¿Qué decir de esta apreciación? Que, a nuestro juicio, salvando el respeto y admiración que nos merece tan eximio tratadista, es peregrina y poco sólida. Peregrina, porque no conocemos ningún otro autor que, al propio tiempo que deniega a los coadjutores, como tales, toda jurisdicción ordinaria, se la reconozca en su plenitud para sustituir por derecho propio, automáticamente, sin ulterior designación ni nombramiento, al párroco durante sus ausencias y enfermedades en el ejercicio de los ministerios parroquiales. Poco sólida, porque la endeblez de sus puntos de apoyo se trasluce al través del más somero análisis de sus razonamientos.

CRITERIO AFIRMATIVO

Para proceder con toda lealtad, reproducimos literalmente la trama de su argumentación. Hela aquí:

a) Las palabras mismas del canon *adjuvare et vicem suppletre ratione officii*, que son análogas a las que emplea el canon 475 describiendo al auxiliar o regente de un párroco imposibilitado de regir su parroquia: *Ordinarius loci det vicarium adjutorem... qui suppleat ejus vicem...* El cual, si *in omnibus suppleat parochi vicem* tiene todos los derechos y deberes de los párrocos, exceptuada la Misa *pro populo*.

De análoga manera se describe al vicario sustituto en el canon 474: *Vicarius substitutus...* (del párroco ausente) *locum parochi teneat in omnibus quae ad curam animarum exspectant, nisi Ordinarius loci aut parochus aliquid exceperint.*

Ahora bien; el vicario auxiliar del párroco incapacitado y el sustituto del párroco ausente tienen, en virtud de sus respectivos cánones, potestad ordinaria en las imposibilidades y ausencias de éste. Por tanto, lo mismo parece deba decirse del vicario cooperador o coadjutor en las imposibilidades y ausencias del párroco, mientras éste o el Ordinario local no expresen lo contrario.

b) El coadjutor, por su oficio, es ayudante del párroco en el ministerio parroquial; nada más natural que el mismo derecho le constituya suplente suyo en caso de ausencia o imposibilidad, para que la parroquia no quede desamparada.

(82) *Casos*, I, pág. 462.

c) El Código le da cierta preferencia sobre los demás en los ministerios parroquiales, pues él puede ser sujeto de delegación general para la asistencia a los matrimonios, lo que ningún otro puede.

d) El canon 472, número 2, le nombra ecónomo a la muerte del párroco mientras el Ordinario no nombre otro, o de otra manera provea, lo cual es más que vicario, sustituto y coadjutor *in capite* (can. 478) (83).

Confesamos ingenuamente que, a pesar de haber leído con detención todo el texto que antecede, no acertamos a comprender cómo, por sagaz que sea un entendimiento, lucubre tales deducciones de las premisas sentadas. Las características diferenciales entre el vicario sustituto y el coadjutor son demasiado relevantes para que admitamos tan aína, y sin más requisitos, esa especie de transfusión de cargos y de poderes. No hay más que delinear la figura jurídica del Vicario sustituto, que crea el canon 474, para conocer a ojos vistas, que es inadaptable al vicario cooperador o coadjutor del canon 476.

CONCEPTO JURÍDICO DEL VICARIO SUSTITUTO

A la verdad, el vicario sustituto es un sacerdote al que se encomienda la cura parroquial cuando el párroco se ausenta por más tiempo de una semana, o durante un recurso a la Santa Sede contra una sentencia firme o privación de beneficio (cánones 475 y 1.923, párrafo 3).

Dos son, pues, los casos en que, por disposición del derecho, ha de nombrarse vicario sustituto: 1.º Ausencia por causa legítima. 2.º Privación de beneficio.

En las ausencias legítimas, siempre que el párroco haya de faltar de su parroquia más de ocho días, es preciso: *a*) que obtenga licencia escrita del Ordinario; *b*) que deje un sacerdote sustituto idóneo, que le supla en todo el ministerio parroquial; *c*) que el Ordinario preste su previa aprobación al sustituto. Si el párroco fuere religioso, necesitará, por razón del voto de obediencia, y por mandato expreso de la ley, además de la licencia escrita del Ordinario del lugar, el consentimiento de palabra o por escrito del superior, y que ambos aprueben la designación del candidato propuesto para sustituto.

(83) *Casos*, I, pág. 463.

En las ausencias repentinas por causa grave (v. gr., la noticia telegráfica de una desgracia de familia), no se requiere la licencia previa del Ordinario—sin duda, el derecho mismo la presume, mientras no sea revocada—; pero si se prolonga por más de una semana, el párroco debe notificarle a la mayor brevedad, la ausencia, el motivo de la partida y el sacerdote suplente, estando siempre dispuesto a cumplir sus mandatos, es decir, a interrumpir la ausencia y regresar a su parroquia, si así se lo ordenare, o a reemplazar al sacerdote suplente nombrado, por otro que, a juicio del Ordinario, reúna mejores condiciones para el ejercicio de los ministerios parroquiales.

Si la ausencia es menor de ocho días, no se requiere licencia del Ordinario; basta con que deje la parroquia bien atendida, proveyendo a las necesidades de su feligresía por medio de otro sacerdote apto, bien sea de los coadjutores o adscritos a la parroquia, o bien encomendando la cura parroquial a alguno de los párrocos circunvecinos.

En el caso de privación del beneficio parroquial, si la privación se ha consumado mediante sentencia, ésta no podrá ejecutarse, aunque haya pasado a la categoría de cosa juzgada, mientras no haya sido resuelto por la Santa Sede el recurso interpuesto por el párroco (canon 1.923), y si la remoción procede por vía gubernativa, ha de aplicarse idéntico criterio (canon 2.146). Al sustituto se transfiere toda la cura de almas, sin limitación alguna por parte del párroco, que tiene prohibida toda intervención en la administración de la parroquia en tanto se tramita el recurso.

A esta clase de sustitutos se asimilan los nombrados al incoarse un proceso criminal contra el párroco (cánones 1.956 y 1.957), en un expediente de irresidencia (canon 2.168, párrafo 1), o por efecto de una suspensión, *ex informata conscientia*, si bien a estos últimos el canon 2.189 los denomina ecónomos.

APROBACIÓN DEL ORDINARIO

¿Es condición *sine qua non* para la validez de los nombramientos en las ausencias normales del párroco por más de una semana, la aprobación previa del Ordinario? Discutían algunos autores, posteriores al Código, si tal aprobación era indispensable para la validez del sustituto, o sólo se requería para la licitud.

La *Nouvelle Revue Théologique* (84) y el P. Orue (85), entre otros, opinaban que el nombramiento hecho sin este requisito era ilícito, pero válido. Por el contrario, De Smet (86) y el P. Regatillo (87) negaron la validez. Después de la respuesta de la Comisión Pontificia de interpretación del Código no se puede poner en duda la necesidad de la aprobación. Elevada la siguiente consulta:

1.° Si el vicario sustituto de que se trata en el canon 465, párrafo 4, puede asistir lícita y válidamente a los matrimonios después de la aprobación del Ordinario, si no se le ha puesto limitación alguna.

2.° Si el mismo vicario puede también esto mismo antes de la aprobación del Ordinario.

3.° Si el mismo vicario del párroco religioso puede esto mismo después de la aprobación del Ordinario, pero antes de la aprobación del superior religioso.

4.° Si el vicario o sacerdote suplente a que se refiere el canon 465, párrafo 5, puede esto mismo antes de la aprobación del Ordinario.

La Comisión Pontificia respondió a lo primero afirmativamente; a lo segundo, negativamente; a lo tercero, afirmativamente; a lo cuarto, afirmativamente, mientras el Ordinario al que se participó la designación del sacerdote suplente no dispusiere otra cosa (88).

Infiérese de aquí, dada la contraposición existente entre la primera y segunda respuesta, que el sustituto no puede asistir lícita ni válidamente a los matrimonios antes de la aprobación del Ordinario. En efecto; se afirma en la primera que, después de la aprobación, puede el vicario las dos cosas: *a*) asistir lícitamente; *b*) asistir válidamente. En la segunda se pregunta si puede hacer esto mismo antes de la aprobación, y la Comisión contesta categóricamente que no. Luego la negación se extiende a los mismos extremos; es decir, a la licitud y a la validez, de suerte que no pueda asistir ni lícita ni válidamente.

---

(84) *Nouvelle Revue Théologique*, 1921, págs. 200-205.

(85) *Ilustración del Clero*, 1.° oct. 1919, pág. 319, y 16 de agosto 1922, página 255.

(86) *De Sponsalibus et Matrim.*, n.° 116, nota.

(87) *Cuestiones canónicas*, I, pág. 601.

(88) A. S. S., 1922, págs. 526-530.

Aunque las consultas y las respuestas se contraen a un ministerio parroquial determinado, a la asistencia a los matrimonios, *a pari* ha de aplicarse este criterio a todos los ministerios parroquiales, pues si independientemente de la aprobación del Ordinario quedara el vicario sustituto investido de todas las atribuciones del párroco, no habría razón para cercenarle esta facultad general respecto de los matrimonios.

CRITERIO NEGATIVO

Por todo lo dicho se echa de ver con claridad meridiana cuán distinto es el concepto jurídico del vicario sustituto del concepto jurídico del vicario cooperador o coadjutor, y la imposibilidad, por ende, de que el segundo se transforme en el primero, sin otro requisito que la ausencia ultrahebdomadaria del párroco.

El vicario sustituto cifra en sí todas las atribuciones y facultades del párroco en lo que toca a la cura de almas, sin más limitaciones ni reservas que las impuestas por el Ordinario o el mismo párroco; goza de jurisdicción ordinaria incluso para oír confesiones, conforme al canon 873, párrafo 1; necesita ser constituído mediante nombramiento del párroco y aprobación del Ordinario, si se trata de suplir al ausente por más de ocho días; o previa la exclusiva designación del Ordinario cuando ha de suplir al párroco depuesto, en los casos de apelación o recurso a la Santa Sede.

El coadjutor es un mero cooperador del párroco, sin las atribuciones ni facultades de éste; no está investido de la jurisdicción ordinaria para ejercer por sí solo y con independencia del párroco los ministerios parroquiales; sus derechos y obligaciones dependen de los estatutos diocesanos, de las letras del Ordinario, de la comisión del mismo párroco, pero siempre bajo su dirección y asistencia física o moral, es decir, se supone al párroco presente en la parroquia.

¿Por arte de qué automatismo, sin ulteriores trámites ni requisitos, podrá convertirse en vicario sustituto? ¿Será que la ausencia del párroco es bastante para conferirle, *ipso facto*, unos poderes que el derecho no le reconoce? Evidentemente que no. Aquí no hay paridad con la suplencia establecida por el canon 472, número 2, cuando vaca la parroquia. Dispone este canon que el coadjutor asuma interinamente el régimen parroquial hasta que

el Ordinario disponga otra cosa. Pero en nuestro caso, es la ley misma la que exige que el sustituto, sea o no coadjutor, obtenga el nombramiento del párroco y la aprobación del Ordinario.

El coadjutor, por consiguiente, como cualquier otro sacerdote que haya de ser constituído vicario sustituto, necesita ser nombrado por el párroco y aprobado por el Ordinario. Y no vale decir que huelga este último requisito, toda vez que ya recibió la aprobación del Ordinario para ayudar y suplir al párroco en el ministerio parroquial, al ser nombrado coadjutor (canon 476, párrafo 6), pues la aprobación que entonces se le dió sólo le capacitaba para ser colaborador del párroco bajo su asistencia y dirección, no comprendía el radio de acción y la amplitud y libertad de movimientos en que se desenvuelve el cargo de vicario sustituto. Si la mente del legislador fué contraer el texto del canon 465, párrafo 4, a los sustitutos no coadjutores y eximir a éstos de la especial aprobación del Ordinario, debió haberlo expresado, como lo expresó al establecer en el canon 472, número 2, las reglas para suplir al párroco en el instante mismo de expirar: *Legislator quod voluit expressit.* No habiendo especificado excepción alguna a favor de los coadjutores, no tenemos nosotros por qué admitirla: *Ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus.*

A la luz de estos principios se desvanece fácilmente la débil consistencia de las alegaciones contrarias: *a*) El primer argumento tomado de la analogía que existe entre las cláusulas de los cánones 474 y 475 sobre las atribuciones del sustituto y del regente, y la del can. 476, párr. 6, relativa a los derechos y obligaciones del coadjutor, probaría demasiado. De proceder con lógica, partiendo de esta analogía, habría que concluir que la potestad de los coadjutores, al igual que la de los sustitutos y regentes, es ordinaria. Conclusión que no admite ni puede admitir el P. Regatillo.

Pero es el caso que no existe tal analogía en las frases, sino todo lo contrario; pues mientras los citados cánones equiparan el sustituto y el regente al párroco en sus atribuciones y facultades, el canon 476, párrafo 6, hace derivar todos los derechos y obligaciones coadjutoriales de lo estatuído en las normas sinodales, en el derecho del Obispo o en la comisión del párroco.

b) El coadjutor, como tal, es mero ayudante, no sustituto, del párroco; y el Código provee suficientemente a este posible desamparo de la parroquia en las ausencia de su pastor. Cúm-

planse las reglas que para ello prescribe, y de seguro no quedará desatendida.

c) La razón que se indica será un motivo estimable para que el párroco y el Ordinario le prefieran en la sustitución a otro cualquier sacerdote; pero nada más.

d) Las circunstancias de uno y otro caso son bien diferentes. Vacante la parroquia, sobre todo si es por muerte del párroco, sería dificilísimo encontrar otra solución más rápida para que el rebaño no quedase sin pastor, fuera de esta especie de automatismo que confiere el régimen parroquial al primer coadjutor en categoría, y si todos son iguales, al más antiguo en el cargo. Por eso el legislador apela a este recurso. Por razones análogas, no exige para las ausencias rápidas y graves, aprobación previa del Ordinario. Pero cuando las ausencias son normales y previstas, quiere que no se proceda con precipitación, sino con mayor garantía.

El mismo P. Regatillo no debe estar muy seguro de su opinión, cuando termina el lance con este prudente y acertado consejo: "Mas como esta doctrina no es más que probable, y, por otra parte, pudiera el Prelado en algún caso tener reparo en que el coadjutor quedara al frente de la parroquia, sobre todo en las ausencias más largas; y se trata de materia de gran consideración, lo más prudente sería que en las disposiciones diocesanas se determinara este punto declarando que, si otra cosa no se dispone en cada caso, en las ausencias del párroco quedará de sustituto el coadjutor; si hubiere varios, el de más categoría; si todos son iguales, el más antiguo en el cargo en aquella parroquia; así como lo dispone el canon 472, número 2, cuando queda vacante la parroquia; v. gr., por muerte del párroco. Mientras esto no se establezca o declare, la prudencia aconsejará que, si el párroco quiere dejar de sustituto al coadjutor, sobre todo en las ausencias mayores de una semana, obtenga la aprobación del Ordinario" (89).

Claro está que, aun faltando la aprobación del Ordinario, los matrimonios autorizados por el coadjutor sustituto serán válidos si el párroco le confirió delegación general, de conformidad con lo dispuesto en el canon 1.096, párrafo 1; pero en este caso

---

(89) *Casos*, tomo I, pág. 452.

la validez procederá de la potestad delegada, no de la ordinaria dada por el derecho como a vicario sustituto.

Todo lo expuesto acerca del vicario sustituto en relación con los coadjutores es aplicable al vicario auxiliar o regente (*vicarius adjutor*) en las imposibilidades del párroco para regir la parroquia (canon 475).

FRANCISCO BLANCO NÁJERA
Vic. General de Córdoba

RVDO. SR. D. VICENTE RODRÍGUEZ VALENCIA

El Primado Romano en sus relaciones con el Regio Vicariato español de Indias, en la mente y en la práctica pastoral de Sto. Toribio Alfonso Mogrobejo, segundo arzobispo de Lima. 1581-1606

En los Concilios de Lima

Capítulos II y III de una tesis doctoral inédita

"Si se me permitiera señalar un tema al vigoroso surgir misional, que, aun en el campo científico, late en numerosos representantes del dignísimo clero de España; no dudaría en apuntar a la figura incomparable del gran Prelado de Lima, Santo Toribio Alfonso Mogrobejo. Nada de cuanto hasta ahora he manejado en el Archivo de Indias, me ha impresionado más vivamente que este ilustre Metropolitano, gloria del clero español del siglo XVI, quien por su apostolado directo e infatigable en las Doctrinas de indios; por su legislación canónico-misional en los Concilios de Lima; por sus relaciones y contiendas, de subidísimo valor histórico y misional, con las grandes Órdenes evangelizadoras; por la firme, digna y confiada majestad con que se opuso a ciertas rigideces centralistas de su insigne admirador y protector el monarca Felipe II; y, sobre todo, *por su afán indomable y eficaz en mantener—por encima de los Virreyes y del Consejo de Indias—el contacto inmediato y constante con la Santa Sede*, proyecta en la historia de las misiones americanas su prócer y múltiple silueta, digna de coronar nuestra Exposición Misionera y el Archivo de Indias de Sevilla..."

(PEDRO LETURIA, S. I., *Necesidad de fomentar el estudio histórico de las Misiones en España*. Ponencia en el Congreso Misional de Barcelona, 1929.—*Razón y Fe*, octubre 1929, pág. 107.)

FUENTES

I. — ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

Patronato 248.
Lima 300.
Indiferente 742.

II. — COLECCIONES

a) De documentos

F. Javier Hernáez, S. J., *Colección de documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas,* 2 vols., Bruselas, 1879.
Mons. Carlos García Irigoyen, *Santo Toribio,* 4 tom., Lima, 1906.
Roberto Levillier, *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI,* 2 vols., Madrid, 1919-20.
Leyes de Indias. Recopilación. Madrid, 1681, 4 vols., y 1791, 3 vols. (1).

b) De Concilios

Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum,* t. 36 bis, París, 1913, cols. 363-371, 919-926.
Card. Aguirre, *Collectio maxima omnium Conciliorum Hispaniae*, t. 4, Roma. 1693. págs. 657-661, 750-754.

III. — OBRAS

Antonio de León Pinelo, *Vida del Ilmo. y Rvdmo. D. Toribio Alfonso Mogrobejo,* Madrid, 1653, y Lima, 1906.

BIBLIOGRAFÍA

Solórzano Pereyra, *Política indiana,* Edic. castellana, Madrid, 1639.
Ludovico Pastor, *Historia de los Papas,* tomos XVIII y XX. (Versión española de J. Monserrat, Barcelona, 1921 y 1925.

(1) Está saliendo ya a luz pública, por números bimestrales, la más amplia y completa "Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos", dirigida por Mons. D. Emilio Lissón Chávez, arzobispo dimisionario de Lima.—De la sección primera, "Archivo de Indias", llevo recibidos los cuatro primeros números, correspondientes al volumen I. Sevilla, 1943.

Pedro Leturia, S. J., *Felipe II y el Pontificado en un momento culminante de la historia hispano-americana*, en *Estudios Eclesiásticos*, mayo-octubre 1928.
— *Felipe II y las misiones hispano-americanas, según la Junta de 1568*, en *Illuminare*, noviembre-diciembre 1930.
— *El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda Fide*, en *Spanische Forschungen der Gorresge*, 1930.
— *El ocaso del Patronato español en la América española*, Madrid, 1926.
José Crespo, O. S. A., *Santo Toribio Alfonso de Mogrobejo y Felipe II*, en *La Ciudad de Dios*, 1920, t. CXXI, pág. 440 y ss.

EL PRIMADO ROMANO EN SUS RELACIONES CON EL REGIO VICARIATO ESPAÑOL DE INDIAS, EN LA MENTE Y EN LA PRÁCTICA PASTORAL DE SANTO TORIBIO ALFONSO MOGROBEJO, SEGUNDO ARZOBISPO DE LIMA. 1581-1606

EN LOS CONCILIOS DE LIMA

Introducción

Presentamos a los altos Poderes que actúan en el gran problema del Regio Vicariato español de Indias a fines del siglo XVI: La Sede romana, la Corona de España, la Sede limense.

Y asimismo, a las grandes figuras que intervienen: Los Sumos Pontífices Pío V, Gregorio XIII, Sixto V, Paulo V; los reyes Felipe II y Felipe III.

Los reyes españoles, con su tradición intacta de Vicariato, tal como arranca de Fernando e Isabel y como evoluciona al compás de las circunstancias, de la necesidad del momento y de la interpretación española que va dando lugar a la realidad jurídica de la costumbre.

Los Papas, desde San Pío V, con la tendencia cada día más marcada a la acción *directa*, reasumiendo lo que, a distancia de la crisis del siglo XV, se ofrecía ya a fines del XVI como irrenunciable.

Y situado entre ambas representaciones de poderes, sometido a la acción de ambas corrientes, al segundo arzobispo de Lima, Santo Toribio Alfonso Mogrobejo.

Es particularmente delicada la situación de este prelado español. Gran eclesiástico, empapado en el espíritu del Derecho, y metido de lleno en la corriente romana que inició San Pío V y acentuaron los Papas posteriores. Gran español, en el marco

de un Vicariato Regio; especialmente elegido por su gran admirador y protector Felipe II, en cuya fuerte mano encontraba decisivos resortes para el éxito de su acción pastoral y misionera. Entre la Santa Sede y la Corona de España. Entre el Papa y el Rey. Entre la Bula Pontificia y la Cédula Real.

La acción de Santo Toribio se caracteriza por una denodada sumisión, escrupulosamente deslindada y combinada, a ambos poderes. Por un fino sentido eclesiástico de equilibrio entre Dios y el César. En teoría y en la práctica partidario del Patronazgo Regio de las Indias, lo observa con una ponderada y originalísima exactitud. Argumento de esta afirmación son todas las páginas de su extensa correspondencia con España.

Monseñor Lissón, arzobispo dimisionario de Lima, que aún permanece en España en su gran viaje de estudios, me hacía notar, dada la tesis que yo asiento en mi trabajo, que no se entienda la postura francamente romana de Santo Toribio como un evadirse del Regio Patronato; y menos como una obstrucción. Él va siempre por los cauces legales del mismo, e incluso busca en ellos el apoyo necesario y decisivo de sus triunfos. Y el hecho indestructible de que allí lo encuentra, de soberano volumen en la Historia de Indias, nos es de absoluta necesidad para la comprensión del problema de la Corona de España y la Santa Sede en Indias; y es pórtico de paso obligado, para entrarnos en la figura regia de Felipe II.

El hecho magno que marca un primer andar de la Iglesia recién nacida de Indias, es el de los Concilios de Lima.

En la historia de su preparación, celebración y consecuencias, vibra entrañado, con los tonos más vivos y más típicos, el problema del Regio Vicariato.

De la historia múltiple, y rica en facetas, de los Concilios de Lima extraigo en síntesis este problema, vivo en el desenvolverse de los hechos.

Los tres poderes, de acuerdo las más de las veces, en litigio otras, en movimiento siempre, nos dan un conjunto histórico de extraordinaria importancia para una conclusión final, que de ningún modo puede salir de las monografías aisladas. Que habrá de formar en la cúspide que apriete tres corrientes convergentes en unos mismos hechos: las Bulas pontificias, las Cédulas reales y las Cartas de Santo Toribio.

Este trabajo estudia primordialmente el tema de los Concilios

de Santo Toribio, posteriores al de 1583; que fueron los de 1591 y 1601; dos Concilios fracasados.

Pero el conjunto y la conclusión final reclaman un preámbulo acerca de los dos Concilios anteriores al dicho de 1583, y del mismo trascendental Concilio.

El PREÁMBULO se refiere al tema, aún no estudiado monográficamente, sobre Felipe II, paladín de los Concilios de Indias, prescritos en el ecuménico de Trento.

En 1564 se publicaba en España y América el Concilio de Trento.

En su sesión 24, cap. 2 de *Reformatione*, prescribe los Concilios Provinciales para cada tres años.

En 1552 Felipe II da comienzo a su poderosa y eficaz labor de impulso, aliento y sostén de los Concilios de Lima. Labor que se condensa en estos puntos:

1) Instancia al primer arzobispo de Lima, Fr. Jerónimo de Loaysa, de reciente fundación la Sede en la capital del virreinato del Perú. En Cédula Real de 28 de diciembre de 1568 (1).

Precedida de Cédulas respectivas a todos los obispos sufragáneos, para que acudan a la llamada del arzobispo (2).

2) Por los mismos años, a vista de las grandes dificultades para la convocación de Concilios cada tres años, solicita y obtiene de S. S. Pío V un Breve que prorroga la celebración a cinco en cinco años. Y así lo comunica al mismo Loaysa en Cédula Real de 21 de junio de 1570 (3).

3) Para el Concilio de 1583, primero de Santo Toribio, asamblea magna que dió a la América de Felipe II la forma y estatuto fundamental de su organización eclesiástica. El relieve de la figura de Felipe II en la convocación, celebración y defensa de este Concilio, en el que actúa S. M. de motor de los resortes recios y remisos de cuantos organismos seglares y eclesiásticos debían intervenir; y que salva con el poder de su brazo toda la labor conciliar que amenazó ruina estrepitosa recién construída, en una tempestad de intrigas; sólo puede apreciarse en una exposición monográfica reposada y detallista. De la cual tendría que salir la conclusión

---

(1) *Memorial del Dr. Castillo,* tramitado en Consejo (Lima 300) acerca de los depositarios generales de los bienes de los indios. Contiene once Cédulas Reales de Felipe II y varias cartas de Santo Toribio.

(2) Patr. 248, R.º 32.

(3) *Memorial del Dr. Castillo.*

de que el Concilio de 1583, obra de Santo Toribio en su realización, lo es de Felipe II en su iniciación, en su denodado impulso y en su sostenido apoyo: tres factores reales, sin los que la obra de Santo Toribio hubiera sido anulada o reducida a límites muy estrechos; no hubiera existido en la Historia el gran Concilio limense (4).

Con este preámbulo a la vista, nos es permitido entrar a estudiar la movida cuestión del Regio Vicariato en los Concilios posteriores.

LA SANTA SEDE Y EL VICARIATO REGIO EN LOS CONCILIOS LIMENSES DE 1591 y 1601

La convocación y celebración de los Concilios posteriores al de 1583, es un sostenido conflicto, en apariencia, de poderes, en el que Santo Toribio, del lado de la razón romana, actúa al margen y por encima del Vicariato, frente a virreyes y gobernadores, frente al Consejo de Indias, frente a la persona del rey, y frente a la casi totalidad de los sufragáneos.

I. Concilio de 1591

Planteamiento histórico. — En marzo de 1591, parte de Lima para España el doctor D. Francisco García del Castillo, en misión oficial del arzobispado al Consejo de Indias. Es portador de un memorial, de varias cartas y del texto original del Concilio acabado de celebrar.

En el memorial hay un capítulo que dice:

> "Item. Suplicar al Consejo, mande ver el Concilio Provincial del año de 91, y que se escriba a Roma, para que Su Santidad lo confirme, como se hizo para el Concilio del 83, dando por orden al Embajador lo solicite y suplique."

---

(4) Cédula Real de Felipe II, de 19 de septiembre de 1580, al arzobispo de Lima. En *Memorial del Dr. Castillo*, y en *Respuesta* de los Padres del Concilio con motivo de las apelaciones (Lima 300). Cédula de Felipe II, ordenando la ejecución del Concilio de 1583, de 18 de septiembre de 1591, en Cardenal AGUIRRE, *Collectio... Conciliorum*, y en la *Recopilación*, leg. 7.ª, tít. VIII, lib. I. Un estudio de conjunto en LEVILLIER, *Organización de la Iglesia...*, tomo I.

Antes de llegar el Dr. Castillo a España, cruzándosele en el camino, va despachada para Lima la siguiente Cédula Real de Felipe II, en que ordena al arzobispo desista de celebrar Concilio:

EL REY

"Muy Reverendo in Cristo Padre Arzobispo de la Metropolitana Iglesia de la Ciudad de los Reyes, de las Provincias del Perú, de mi Consejo.

El Virrey don García de Mendoza, me ha escrito que habíades convocado un Concilio Provincial, y llamado a los Obispos de esa Metrópoli para el mes de noviembre del año pasado; como quiera que no habían venido, y porque parece que yendo ahora confirmado y mandado guardar lo determinado en el Concilio pasado, parece que hasta que allá se vea y haya sido executado, se podía suspender el hacer otro Concilio, y aun el congregarse tan a menudo, como se determinó en el ecuménico de Trento; sobre lo cual escribiré a Su Santidad, suplicándole prorrogue el término señalado, por la distancia que hay y inconvenientes que tiene y se pueden seguir de andar los Prelados tanto tiempo ausentes de sus Iglesias.

Os ruego y encargo, que no habiendo precisa necesidad de celebrarse ahora Concilio, de cuya convocación fuera justo se me diera primero cuenta, sobreseáis en él, pues bastará que vos y los demás Prelados hagáis y hagan sus Sínodos particulares para poner en ejecución lo acordado en el Provincial.

Y pareciéndoos que no se puede excusar, me avisaréis, para que se os advierta de lo que convendrá.

De San Lorenzo, a XIX de octubre de MDXCI. — *Yo el Rey.* — Por mandado del Rey nuestro señor, *Joan de Ibarra*" (5).

Esta Cédula sale de El Escorial siete meses después de haber sido clausurado el Concilio del que ordena se desista.

Santo Toribio la recibió el cinco de septiembre del siguiente año 1592, año y medio después de haber clausurado su Concilio, y cuando ya el original de éste habría sido presentado al Consejo de Indias.

---

(5) *Memorial del Dr. Castillo.*

Naturalmente, se apresura a contestar a S. M. en 11 de septiembre.

Si para la mera convocación reclamaba S. M. el derecho ("fuera justo") de que se le dé cuenta, será preciso que Santo Toribio funde con solidez el paso adelante de su celebración.

Este es el fondo de la carta de 11 de septiembre de 1592 a Felipe II (6). De ella extraigo *en primer término* el contenido doctrinal en el que funda el arzobispo los hechos, con el relieve histórico de ser argumentación llanamente exhibida a S. M. en respuesta a una Cédula Real adversa. *En segundo término*, su reacción y postura ante ese contenido doctrinal respecto del Vicariato Regio, afirmada en el pasado, reafirmada en el presente y anunciada al rey para el porvenir.

CUESTIÓN CANÓNICA DE LOS CONCILIOS DE LIMA, EN SU RELACIÓN TEÓRICA Y PRÁCTICA CON EL REGIO VICARIATO, EXPUESTA POR SANTO TORIBIO ALFONSO

I. *El Concilio de Trento.* — "Por el santo Concilio de Trento, está ordenado con mucho rigor y penas, se celebren los Concilios Provinciales de tres en tres años.

Y por Cédula de Vuestra Magestad, en su conformidad, cuya copia va con ésta, se encarga con muchas veras así se haga."

II. *San Pío V.* — "Y por Breve de Su Santidad Pío V, dispensa se celebre de cinco en cinco años, como aparece por el traslado de la dicha Cédula que con ésta va, en que se ordena se cumpla y guarde lo por Su Santidad mandado."

III. *Gregorio XIII.* — "Últimamente por Breve de Su Santidad Gregorio XIII, impetrado a instancia y suplicación mía, cuyo traslado va con ésta, está concedido y dispensado por el tiempo que yo viviere, haciéndoseme gracia y merced cumpla con la obligación celebrando Concilios Provinciales de siete en siete años."

Criterio sostenido firmemente por los Pontífices posteriores, hasta Paulo V, que lo amplió a diez en diez años en 1610, después de muerto Santo Toribio.

(Carta de 25-V-592) (7): "Aunque por mi parte se suplicó

---

(6) Patronato 248.

(7) Patr. 248, R.º 22, 4.ª.

a Su Santidad fuese servido de que los Concilios Provinciales se celebrasen de diez en diez años o de doce en doce,

no tuvo a bien concederlo más de por los dichos siete en siete años,

POR PARECER ASÍ CONVENÍA EN ESTAS PARTES."

(Los subrayados son míos.)

Veamos y estudiemos más al detalle toda esta documentación, siguiendo el orden de la exposición del arzobispo.

SU PUNTO PRIMERO: *El Concilio de Trento.* Sesión 24, c. 2 *de Reformatione* (8). Y "Cédula de Vuestra Alteza en su conformidad", dirigida en 1578 al arzobispo Loaysa, que va copiada en el apéndice y aquí en extracto:

> "...Ya sabéis lo que por los sacros cánones y últimamente por el sacro Concilio de Trento está estatuído y ordenado cerca de la celebración de los Concilios Provinciales... Y cuánto esto será más necesario en esa Provincia por ser las Iglesias nuevas, y no estar enteramente asentado lo de la doctrina, religión e institución de los indios; y lo que importa y conviene la celebración de los dichos Concilios...
>
> Y así os encargo mucho tengáis cuidado de juntar y convocar (los) al tiempo y según que por el dicho Concilio se ordena...
>
> ...Cerca de lo cual y de la forma y orden que se habrá de tener, habemos ordenado a don Francisco de Toledo, nuestro Visorrey en esa Provincia, lo trate, confiera y platique con Vos y con los demás Prelados, y que él dé en nuestro nombre el favor y ayuda y asistencia que fuere necesario..." (9).

SU PUNTO SEGUNDO. Ampliación a cinco en cinco años por Pío V.

Es de notar que no envía el Breve del Papa; e incluso deja entrever que no lo tiene en su poder, pues argumenta del Breve por la alusión que a él hace la Cédula que exhibe.

Hernáez (t. II, secc. 1.ª, parte 6.ª) hace referencia al Breve por la Cédula dicha. Yo pude dar con este Breve, del que hay

---

(8) MANSI, t. 33, pág. 157 sg.

(9) Patr. 248, R.º 31.

varias copias en el legajo de Patronato 248, y tomado del Ramo 32, Con él podemos ilustrar la argumentación de Santo Toribio.

"PIUS PAPA QUINTUS,

ad futuram rei memoriam. Cum sicut, venerabiles fratres Archiepiscopi et Episcopi Indiarum maris occeani, quarum carissimus in Christo filius noster, Philippus Hispaniarum Rex Catolicus dominus existit nobis exponi fecerunt dicti episcopi iuxta decreta sacri Concilii Tridentini ad praefatos Archiepiscopos, ipsorum episcoporum Metropolitanos singulo triennio pro celebratione Synodorum Provincialium accedere obligati existant, et propter magnam distantiam, quae ab Ecclesiis ipsorum Episcoporum ad Archiepiscoporum praefatorum Ecclesias ad quas pro celebratione Synodorum huiusmodi accedere tenentur consistit in eundo et redeundo maxima pars temporis triennii huiusmodi consumitur, et itinere quemplures et excesivas expensas facere et sustinere cogantur, necnon ex absentia dictorum Episcoporum ab eorum Ecclesiis, hominibus dictarum Indiarum quos praefati Episcopi in fide catholica instruere debent et tenentur, notabile et perirreparabile damnum inferatur, ideo praedicti Archiepiscopi et Episcopi ut instructione praefatorum in fide catholica continue et melius vacare valeant, nobis humiliter supplicari fecerunt quatenus praemissis de oportuno remedio de benignitate apostolica providere dignaremur. Nos igitur, supplicationem huiusmodi iustam et piam esse considerantes, triennium praefatum, ad aliud biennium prorrogamus, extendimus et ampliamus, praefatosque nunc et pro tempore existentes perpetuo dictarum Indiarum Episcopos ac dictos Archiepiscopos, nunc et pro tempore existentes pro praefatorum Synodorum celebratione, non singulo triennio, *sed singulis quinqueniis adire et accedere teneri volumus,* sibique, tenore praesentium ex certa nostra scientia et apostolicae potestatis plenitudine, concedimus et indulgemus, non obstantibus praemissis, ac in Provincialibus constitutionibus et ordinationibus privilegiis indultis et litteris apostolicis per quoscumque Romanos Pontifices praedecessores nostros ac Nos et Sedem Apostolicam quomodolibet concessis confirmatis et invocatis, quibus omnibus illorum tenore praesentibus, pro expressis habentes illis alias in suo robore permansuris, per praesentes derogamus ac derogatum esse decernimus. DATUM ROMAE, apud Sanctum Petrum, sub annulo piscatoris, die XII ianuarii MDLXX, Pontificatus nostri anno quarto."

Cédula Real de Felipe II al arzobispo Loaysa (25 junio 1570). Extracto:

> "Su Santidad, a nuestra suplicación, ha concedido un Breve para que Vos y los demás Prelados, así como estábades obligados de hacer Concilios Provinciales de tres en tres años, conforme a lo que dispone el Santo Concilio de Trento, cumpláis con que se hagan de cinco en cinco años..."
>
> "...Os ruego y encargo que... deis aviso de ello a los demás Prelados para que entiendan lo que por el dicho Breve Su Santidad ordena, y proveáis como se guarde y cumpla aquello de aquí adelante, porque así conviene al servicio de Dios y nuestro, de que nos daréis aviso. De Madrid..." (10).

Su punto tercero. Ampliación a siete en siete años, por Gregorio XIII. Damos la copia del Breve que exhibe. Son varias las copias que de este Breve tan traído y llevado, como eje que es del asunto y del conflicto, se encuentran en el legajo citado 248 de Patronato. Se encuentra, asimismo, en el legajo, la copia de otro Breve similar de Gregorio XIII, firmado el año anterior, de 1583, al que hace referencia Morelli en *Los Fastos*. Este de 1584, más preciso, es el que utiliza Santo Toribio.

"GREGORIUS PAPA XIII

> Venerabilis Frater: Salutem et apostolicam benedictionem. Alias fraternitate tua suggerente difficultatem congregandi episcopos tuae Provinciae, ob magnam locorum distantiam, tibi per Sedem Apostolicam fuit indultum, ut singulo quinquennio tantum Synodum Provincialem cogere tenereris, prout in litteris desuper confectis plenius continetur. Cum autem, sicut exponi nobis nuper fecisti, propter maris et terrae pericula et eamdem locorum distantiam, ipsam Provincialem singulo quinquennio, dioecesanamque Synodum propter easdem causas ac multas parochorum, et aliorum qui interesse debent, occupationes, singulis annis celebrare admodum difficile compereris, Nobis humiliter supplicari fecisti, ut tempus praedictum prorrogare dignaremur. Nos igitur, tuis supplicationibus inclinati, quinquennii praedicti tempus, Provincialem ad septennium annum, Dioecesanum Synodum huiusmodi celebrandi, ad biennium. Ita quod posthac Provin-

(10) *Memorial del Dr. Castillo.*

cialem quolibet septennio, Dioecesanas vero Synodos praedictas, quolibet biennio dumtaxat celebrare tenearis, auctoritate apostolica, tenore praesentium, quoad vixeris, prorrogamus et extendimus non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis caeteris contrariis quibuscumque. DATUM ROMAE, apud Sanctum Marcum, sub annulo piscatoris, die XII iuliis MDLXXXIIII, Pontificatus nostri anno tertio decimo. Glorierius. *Y el sobrescrito de este motu es de este tenor:* Venerabili Fratri Toribio Archiepiscopo Civitatis Regum in Indiis de Perú" (11).

Sobre este Breve, dos observaciones:

1.ª Está concedido a instancia y suplicación *directa* del Arzobispo de Lima; que está concedido *a la persona* "quoad vixeris" de Santo Toribio; *que de él no había noticia en España.*

2.ª A base de documentos de Carlos V (1538) y de Felipe II (1581 y 1583), está redactada la ley 2.ª, tít. 9, lib. I de la Recopilación, que manda sean recogidos los Breves y Bulas que no hayan pasado por el Consejo de Indias.

Complemento de esta prescripción romana privilegiaria es la petición de más ancha prórroga por Santo Toribio. Carta de 25 mayo 1592 (12):

"Aunque por mi parte se suplicó a Su Santidad fuese servido de que los Concilios Provinciales se celebrasen de diez en diez años o de doce en doce..."

"...*no tuvo a bien concederlo más de por los dichos siete en siete años...*"

"...POR PARECER ASÍ CONVENÍA EN ESTAS PARTES."

El Breve de Gregorio XIII, tan fácil en conceder la prórroga como pronto en atajar laxitudes, representa, en su ampliación del plazo del tridentino, concedida "quod vixeris" a la persona del prelado Mogrobejo, la legislación y prescripción romana de los Concilios de Lima, desde la fecha en que lo firmó el Papa en 1584, hasta la muerte del santo arzobispo en 1606.

Punto de arranque, soporte y explicación única de la actitud que desde ese momento adopta Santo Toribio Alfonso.

(11) Patr. 248, R.º 32.
(12) Ibíd., R.º 22, 4.ª.

Pero ya lanzado a la aventura del tremendo reto a todas las oposiciones desatadas contra los Concilios en esos plazos, Santo Toribio, apretado no sólo por las dificultades reales de la cosa misma, sino, sobre todo, por la tormenta de opiniones, contradicciones, juicios encontrados, manejos de virreyes, obispos y clero, por la actitud del Consejo y del propio monarca, se decide a una delicada insistencia ulterior en Roma; no ya directamente, sino por medio de S. M. y del Consejo.

En el memorial que presenta el Dr. Castillo, apenas clausurado el Concilio del 91, hay un capítulo que dice:

> "Item. Suplicar a Su Magestad y al Consejo escriban al Embajador de Roma que pida a Su Santidad que en las Provincias del Perú se dispense en el tiempo que el santo Concilio de Trento pone de tres años para celebrar los Concilios Provinciales, y en el que Su Santidad dispensó de siete años... y que se prorroguen los siete años, y no haya obligación de celebrar los dichos Concilios Provinciales sino *de doce en doce años...*"

El Consejo, al margen: "Que se oye."
La petición se cursó a Roma.

> *Roma, inflexible,* que había dado una negativa al Arzobispo para ulterior ampliación de plazo, tuvo sin respuesta la súplica del Consejo de Indias, hasta cuatro años después de la muerte de Santo Toribio, en tiempo de Paulo V, y año de 1610. De la respuesta de Roma en este año de 1610, nos ocuparemos más adelante.

Entre tanto, así quedan las cosas por parte de Roma, durante los quince años de vida que le quedan por delante al arzobispo de los Concilios de Lima (13).

---

(13) En los *Fasti Novi Orbis* Morelli se hace eco de la mente romana acerca de los plazos para los Concilios Provinciales de Lima. A varios siglos de distancia enjuicia desfavorablemente el desuso en que fué cayendo el decreto tridentino, con los siguientes testimonios: BENEDICTO XIV (*De Synodo Dioec.*, c. 6, n. 5) se lamenta de los que se toman la licencia de interpretar ampliamente las expresiones taxativas del Tridentino. SIVESTRE dice que los Concilios Provinciales se han de celebrar a sus tiempos, *submortali*, por ser preceptivos, según una declaración de la Sagrada Congregación del Concilio. PAZ JORDÁN: "habiendo casi caducado el uso de convocar Concilios, con gran detrimento de la Iglesia" (FASTOS... Orden 138, en HERNÁEZ, t. II, secc. 1.ª, parte 6.ª).

ACTITUD DE SANTO TORIBIO ALFONSO

Ante esta postura de la Santa Sede respecto de los Concilios de Lima, tal como el arzobispo la objeta a Su Majestad en su Consejo de Indias, Santo Toribio se coloca, en relación con ella y con el Regio Vicariato, en la actitud franca que resumimos:

1. *En un orden general.* (Carta de 11 septiembre 592) (14):

> "Acudiendo a lo ordenado y con tanto rigor mandado por el santo Concilio de Trento y Breves de Su Santidad, y Cédulas en su cumplimiento de Vuestra Alteza; deseando ser observante al cumplimiento de todo ello; y atendiendo a la profesión de fe que se hace por los Prelados en su Consagración, de la observancia del santo Concilio de Trento; después que vine a este Reino, he procurado acudir al cumplimiento de lo que estaba obligado, celebrando los Concilios Provinciales y Sinodales..."
>
> "...Como quien ha de dar estrecha cuenta a Dios de todo lo que está a su cargo; sin atender a los trabajos y solicitud que trae consigo este oficio del Metropolitano en la congregación de los Concilios, más de al servicio de Dios y de Vuestra Alteza que con tantas veras favorece semejantes negocios en gran servicio de Dios y bien de estos naturales."

2. *Concretado al hecho del Concilio del 91* (prosigue la carta).

A la Cédula Real de suspensión del Concilio corresponde la carta del arzobispo en respuestas justamente correlativas.

El rey:

> *a*) "no habiendo precisa necesidad de celebrar Concilio, sobreseáis en él".
>
> *b*) De su convocación "fuera justo se me diera primero cuenta".
>
> *c*) "Pareciéndoos que no se puede excusar, me avisaréis..."
>
> *d*) "...para que se os advierta de lo que convendrá".

El arzobispo:

A lo *a*):

> "Acudiendo a lo ordenado por el santo Concilio de Trento

(14) *Memorial del Dr. Castillo.*

y Breves de Su Santidad y cédulas de Vuestra Alteza, he procurado acudir al cumplimiento de lo que estaba obligado, como quien ha de dar estrecha cuenta a Dios."

A lo *b*):

"Yo he dado aviso a V. A. mucho tiempo antes."

Aviso, que no consulta, ni petición de licencia, ni siquiera espera de parecer.

A lo *c*) y *d*):

En que S. M. da a entender le pertenece el arbitraje de esa posible causa para no poderse excusar el Concilio, el Arzobispo da a entender, a su vez, que se reserva el arbitraje *directo* de Roma, y el correspondiente propio, en el caso. Y sin discutirlo, dando por fallada la cuestión, anuncia su proceder para el futuro:

"Yo di aviso antes... como así mismo lo he dado y de nuevo por ésta lo torno a dar del [Concilio] que pretendo hacer a los siete años después del que ahora se hizo, no viniendo prorrogación de S. S."

"Por descargo a mi conciencia y no incurrir en las penas impuestas por el santo Concilio de Trento y Breves de Su Santidad."

"De que estoy enterado Vuestra Alteza será muy servido, acudiéndose en esta parte a lo que hay obligación."

Trazos tan terminantes, determinan en España el interesante disílabo estampado al margen: "ojo".

Por el interés histórico de esta actitud, copiamos diversas reafirmaciones de la misma idea y actitud en distintas fechas.

Un año más tarde (8 mayo 593) (15):

"Escrito tengo tener Breve de Su Santidad para hacer Concilios Provinciales de siete en siete años... Lo convocaré para el tiempo que se cumpliere, y los dichos siete años, que faltan ahora cinco poco menos, si Vuestra Alteza no enviare prorrogación de Su Santidad."

"Doy aviso de esto, como lo he hecho antes de ahora. Entiendo en esto hago lo que debo..."

"...y que ayudo a descargar la conciencia de Vuestra Alteza".

(15) Patr. 248.

Una inteligencia clara del pensamiento de Santo Toribio en este punto concreto del Regio Vicariato en relación con los Concilios Provinciales, hace necesario que toquemos, sin salirnos de la apretada síntesis, el punto de la intervención *directa* y *potestativa* del rey en la convocación de todos y cada uno de los Concilios.

Carta de 23 marzo 591 (16). Habla a S. M. de la falta de apoyo del Virrey; "excusándose de no tener orden de Vuestra Alteza", y añade:

> "V. A. será servido ordenarle de aquí adelante favorezca a los Prelados y a los Concilios, y que asista en ellos sin ser necesaria más recomendación de V. A., pues está ordenado por vuestra Real Cédula se guarde, y cumpla y ejecute lo proveído por el santo Concilio de Trento... Y había vuestro Visorrey de estimar mucho la solicitud de los Prelados de hacer los Concilios... *sin ser necesaria particular recomendación de V. A., pues está a nuestro cargo hacer esto*" (17).

Lo mismo defendido respecto de los prelados sufragáneos. (Carta de 28 abril 601) (18):

> "...en razón de no haberse congregado los Sufragáneos, antes pretendiendo algunos de ellos se esperase nueva orden de Vuestra Magestad para ello, sin embargo de habérseles mostrado los Breves Apostólicos y Cédulas que había de V. M. en que se encarga a los Sufragáneos acudan a los Concilios toda vez que *el Metropolitano* los convocare".

Las Cédulas Reales a que hace referencia existían, y personales de Felipe II. He aquí fragmentos al caso (Patr. 248, R.° 31):

1. Al virrey D. Antonio de Mendoza, el príncipe D. Felipe; en 25 de enero de 1550:

> "Sabed que Nós escribimos al obispo del Cuzco y a los otros prelados de los obispados de que es metropolitano el arzobispo de esa Ciudad de los Reyes, *que si el dicho arzobispo quisiera hacer Concilio Provincial,* y fueren llamados

(16) Ibíd., R.° 21.

(17) El ser escritas estas líneas en tono de queja, va ligado a la historia de las relaciones entre el segundo Cañete y Santo Toribio Alfonso.

(18) Patr. 248, R.° 32, 2.ª.

por él para ello, vengan... y se junten con él, conforme a los sacros cánones."

"Y porque de hacerse el dicho Concilio será N. S. servido y redundará en bien de las iglesias de esas provincias y de los naturales de ellas, vos encargo y mando que *cada y cuando* el dicho arzobispo *quisiera hacer el Concilio Provincial,* le deis para ello el favor que conviniere, que en ello seré servido."

2. Al obispo del Cuzco, el príncipe D. Felipe, en 19 de enero de 1550:

"Porque podrá ser que el arzobispo de la Ciudad de los Reyes... quisiera hacer Concilio Provincial, al cual es necesario que os juntéis vos y los otros prelados sufragáneos... Vos ruego y encargo, que *cada y cuando el dicho arzobispo quisiera* hacer el Concilio Provincial, y *fuereis llamado por él para ello conforme a los sacros cánones,* vayáis... y os juntéis con él *en la parte que él señalare para ello.*"

Nota del Consejo:

"A tenor de esta Cédula Real del obispo del Cuzco, hay otras para todos los obispos sufragáneos para que vengan a Concilio *cuando los llamare el arzobispo de Los Reyes.*"

Realmente, son tan claros los conceptos y tan expresa la redacción misma, que si estos documentos de 1550 no eran anacrónicos para el mismo monarca en 1592, marcan una absoluta compenetración de criterio canónico entre Santo Toribio y Felipe II. No tenían por qué ser anacrónicos, y Santo Toribio da a entender que no lo son y que no lo pueden ser en materia tan clara del Derecho reconocida por un monarca en cualquier oportunidad histórica de su reinado, sean cuales fueren las corrientes de sus Consejos asesores en unas fechas y en otras, sea cual fuere la evolución del Regio Vicariato entre los años del joven príncipe y los años del rey anciano, al compás de tales asesorías.

Estos documentos forman juntos en el ramo 31 del citado legajo 248, Patr., en copias enviadas desde Lima por Santo Toribio al Consejo de Indias, con motivo del conflicto que estudiamos.

REACCIÓN EN EL VIRREINATO ANTE ESTA POSTURA DE SANTO TORIBIO

Tan definida y terminante en los hechos, esta postura del arzobispo, que frenó e hizo replegarse en sí mismo al espíritu reflexivo y maduro del monarca, levantó una tempestad de opiniones, comentarios, criterios eclesiásticos y seglares de Lima y de todo el virreinato.

Pero esta misma tempestad, que se adivina ya en las cartas mesuradas del arzobispo y se manifiesta de lleno en documentales posteriores, da margen a una afirmación definitiva, de lo más recio y audaz en la conducta de un prelado de Indias de los últimos lustros del XVI.

En mayo de 1592 escribe Santo Toribio la carta que insertamos íntegra en el Apéndice, en la que afirma ante S. M. su inflexible línea de conducta canónica y romana.

En ella no entra en discusión con los razonamientos adversos de Lima, ni con los que posiblemente surgieran en España. Si enfrente del criterio de Roma, tan terminantemente consignado y reafirmado, como queda en los documentos antes trascritos, podían caber para alguien márgenes de opinión y contienda, Santo Toribio ni lo discute. Afirma, simplemente; y previene al monarca sobre la misma tempestad eclesiástico-civil que ya se cernía en actitud coaccionante sobre el ánimo real:

> "El acudir yo a esta obligación... en conformidad del dicho motu proprio y Cédula de S. M., no se ha de tener por negocio en que yo exceda."
>
> "Ni dar oídos a nadie que sienta no hacerse el deber, pareciéndole ser muy a menudo los Concilios..."
>
> "...pues *está por delante la obligación del Concilio de Trento y los dichos motu proprio y Breves de Su Santidad, y Cédulas de Vuestra Magestad, con todo encarecimiento.*"
>
> "Y es justo se estime en lo que es razón el acudirse por mi parte a lo que hay tanta obligación..."
>
> "...y se me den nuevas fuerzas para ello" (19).

Conclusión de esta primera parte del conflicto: En el capítulo del memorial del Dr. Castillo en que se pide sea elevado a la

(19) Patr. 248, R.º 22, 4.ª.

aprobación apostólica el Concilio de 1591, hay una respuesta del Consejo al margen:

"Que no ha lugar."

El Concilio, celebrado sin licencia expresa del rey, licencia expresa que ni el Derecho canónico ni el Vicariato Regio, por boca del mismo Felipe II, entendió como precisa, quedó detenido en el Consejo y sin efecto alguno.

A raíz de este mismo hecho de la respuesta marginal "que no ha lugar", el Consejo de Indias, a instancias del mismo arzobispo, cuya obra se paraliza, cursa a Roma, cumpliendo a su vez el deseo expresado por Felipe II ("sobre lo cual escribiré a Su Santidad"), una petición de mayor plazo para los Concilios de Lima.

Roma calla. Y este silencio de veinte años (hasta 1610), intacta la vigencia del Breve de Gregorio XIII, abre al conflicto una nueva etapa.

* * *

Felipe II. — Pero antes de entrarnos en esta segunda parte y capítulo, es necesario precisar la figura de Felipe II, como vicario regio, en este paso del Concilio del 91.

No es solamente la justicia del asunto mismo lo que obliga a ello, sino la corriente general adversa al monarca a quien menos justicia ha hecho la Historia moderna, a fuerza de construir una figura de Felipe II a retazos de papeles sacados no sé de dónde, a distancia de sus fuentes genuinas españolas. Figura que se nos hace tan extraña, y hasta quiere antojársenos convencional, apenas escarbamos en la descarnada realidad de nuestros archivos peninsulares. Escribiendo tenazmente a distancia de la Península Ibérica, ha faltado luz absoluta para el conjunto y mucha luz relativa para las partes. Y así las partes no son exactas; y el conjunto no existe, que vale tanto como no existir la Historia.

En el preámbulo de este trabajo queda una somera exposición de la actividad personal de Felipe II en favor de los Concilios de Lima, y precisamente apretado por los sagrados cánones, y en especial por el Concilio de Trento y el Breve de Pío V.

Tan fervoroso apoyo a aquella obra conciliar, de un monarca

que pone en movimiento a toda una provincia eclesiástica, despertando iniciativas, y sacudiendo negligencias, y haciendo posible con su presión regia lo que de otro modo no lo hubiera sido; todo esto hace que resulte a primera vista extraña la suspensión de este Concilio, reformando de un plumazo toda una legislación propia sobre la materia.

Las cosas tienen, sin embargo, una sólida razón, tan difusa en la Historia escrita como clarescente de día en día en la Historia documental. Para explicarse muchas cosas, hay que salir de la *persona* de Felipe II.

La cuestión se plantea así: En la celebración del Concilio de Lima de 1591, ¿en qué términos deberá fijarse la actitud de Felipe II respecto de la Santa Sede?

Esta cuestión sale resuelta de la misma Cédula Real, antes trascrita, de suspensión del Concilio.

Puntos de la Cédula:

1) *Ocasión* para la suspensión: el no haber acudido los sufragáneos a la convocatoria.

2) *Razón* de la suspensión: "parece que yendo ahora confirmado y mandado guardar lo determinado en el Concilio pasado (el de 83), parece que hasta que allí se vea y haya sido executado, se podía suspender el hacer otro Concilio...".

3) *Conveniencia de la prórroga de Concilios:* "...y aun el congregarse tan a menudo como se determinó en el ecuménico de Trento".

4) *Arbitraje supremo de Roma:* "...Sobre lo cual escribiré a S. S. prorrogue el término señalado, por la distancia que hay e inconvenientes que se siguen de andar los prelados tanto tiempo ausentes de sus iglesias."

En cuanto a lo primero: La resistencia proverbial de los sufragáneos, sólo fué vencida por la presión del rey; en esta ocasión no cree oportuno hacerla de nuevo, por las razones que apunta.

En cuanto a lo segundo: Razón única de suspenderlo: la no necesidad de Concilio, que parece justificar el eludir los grandes inconvenientes de las convocatorias. El Concilio de 1583, sometido a una larga intriga de apelaciones, y a largo examen en el Consejo de Indias y en Roma, no recibió la confirmación apostólica hasta 1588. Coincidía, pues, la llegada del Concilio aprobado a Lima, con el tiempo de la convocatoria de nuevo Concilio, se-

gún el Breve de Gregorio XIII. A ello se añade la inmensa labor legislativa realizada por dicho Concilio de 1583, que en frase del mismo Santo Toribio y de los prelados de aquel Concilio, excusaba mucha labor para el futuro (20).

La misma idea expresada años más tarde por el obispo de Quito en la respuesta que dió acerca de la no necesidad de celebrar Concilio (Patr. 248, R.º 32):

> "Lo sexto, porque todo lo principal y necesario para el gobierno espiritual, está definido en el Concilio de 83, y lo que de nuevo se puede ofrecer, se puede suplir con sinodales y visitas, particularmente que en algunos obispados aún el Concilio limense de 83 no está bien exercitado ni asentado."

En cuanto a lo tercero: Quiere S. M. se amplíe el plazo de tres años. No tiene en cuenta aquí el Breve de Pío V, que él mismo ha expedido a Lima veinte años antes, que lo amplía a cinco. Ni tiene conocimiento del de Gregorio XIII para siete, concedido "quoad vixeris" al Ilmo. D. Toribio Alfonso, del cual le informará el prelado.

En cuanto a lo cuarto: Es definitivo para apreciar la mente de Felipe II respecto de la Santa Sede en el particular, la afirmación expresa de que todo se pondrá en manos del Santo Padre. Ignoraba el rey que este paso ya había sido dado, y que el Papa había dado ya su última palabra en el asunto, *en inteligencia directa con Lima;* punto este del contacto *directo*, que si era trabajosamente *soportado* por la persona del rey, para el Consejo de Indias en aquellas fechas era interpretado como una invasión en el campo del Regio Vicariato.

En el terreno de las ideas, este contacto *directo* de Roma con sus iglesias de ultramar, paulatinamente reasumido sustrayéndose lentamente al Vicariato en las formas absurdas que éste revestía en unas fechas distintas de las que lo motivaron, este contacto *directo*, en el terreno de las ideas, es de tan exclusiva competencia de la Iglesia y tan irrenunciable ya a distancia de aquellas fechas críticas del XV, que fluye de toda la concepción teológica de la Iglesia.

---

(20) "Con el favor divino, confiamos que con el trabajo que se ha tomado en este Concilio Provincial, se excusa en gran parte para los de adelante." Carta del arzobispo y obispos a S. M., septiembre de 1583. Texto en LEVILLIER, *o. c.*, página 267.

En el terreno de los hechos, ya en la lid política y diplomática, partiendo, no de la teoría, sino del hecho real de los modos y ambientes en que se movía el Regio Vicariato, es incuestionable que el mismo Breve de Gregorio XIII de 1584, de haber sido solicitado y cursado por medio del Consejo de Indias, hubiera surtido efectos muy distintos. *De hecho*, los grandes triunfos de evangelización de Indias, aun en aquellas fechas, lo que ofrece volumen en aquella riquísima Historia, lleva todo ello impreso el brazo fuerte del Vicariato Regio. La situación no podía ser más delicada. Pero era real.

Así nos parece, a distancia, por lo menos, en esta perspectiva de siglos, viviendo en la Casa Lonja de Sevilla los hechos y la trama y toda la genética de aquella trabajosa cruzada.

Volviendo *a la persona* de Felipe II. Hay un testimonio que vale por una monografía, respecto de esta actitud eclesiástica y romana de Felipe II, *personalmente* (que a su *persona* es a quien nos referimos). Nos le sirve el P. Leturia. En su artículo *Felipe II y el Pontificado*... nos da la consulta de Estado de 22 de diciembre de 1593, perteneciente a las mismas fechas de este conflicto. La coloca el citado autor en el lugar en que trata de escarbar en el misterio que ofrecen ciertas actitudes del monarca, difícilmente compatibles con la línea general de conducta eclesiástica que se observa en sus Cédulas Reales, y en especial en aquellas, u otros documentos, de mano más personal. Misterio que se va descifrando, y, por cierto, de día en día con claridad más cercana a la evidencia, en la distinción que se impone para apreciar ciertos trazos regalistas del monarca, *entre su persona y sus Reales Consejos*, y éstos como eco de ciertas corrientes regalistas que plasmaron más tarde.

> *Consulta de Estado.* — "Asimismo me avise el Consejo, si el ordenar que no se hagan tan a menudo Concilios Provinciales, según que quiere hacerlos el arzobispo, se puede hacer, pues el Concilio de Trento tiene ordenado que de tres en tres años se celebre; y si esto puede hacerse sin dispensación de Roma" (21).

---

(21) P. LETURIA, S. J., *Felipe II y el Pontificado en un momento culminante de la Historia hispano-americana*, en *Estudios Eclesiásticos*, 1928, pág. 71, nota. A. de I. Indiferente 742.

COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS

En esencia, después de un cernido de hechos y de frases, los documentos del rey y los documentos del arzobispo, nos dan una doctrina canónica y unos principios de actuación eclesiástica, *punto por punto coincidentes;* incluso detalles de aplicación de esos principios, como el de la apreciación del plazo de Concilios.

La única discrepancia marcada por Santo Toribio en su carta de 11 septiembre 592, se resume en dos puntos:

a) Respecto a la *no necesidad* del Concilio. Declinando la responsabilidad de la odisea que hubo de correr el Concilio de 83, dice que, entre tanto, él ha procedido a ejecución de los decretos y de todo lo allí legislado; que aun después de llegado a Lima el Concilio, ya aprobado por S. S., ha habido lugar y espacio para imponer muchos decretos; que el nuevo Concilio de 91 tenía una labor propia y urgente que realizar, a juicio suyo, que se reserva, y que puede verse en el texto original enviado al Consejo.

b) Pero la discrepancia fundamental parte de la existencia en Lima del Breve de Gregorio XIII, con su redacción taxativa: "*quolibet septennio celebrare tenearis*". *Documento que el rey desconocía a la sazón.*

Disgustó a Felipe II el paso dado por el arzobispo, pero le respetó; las razones con que el santo lo justificó, consonaban con el prestigio de que gozaba en el ánimo de S. M., y no se movió de su recta la línea de conducta que D. Felipe observó respecto de su admirado arzobispo, de amparo y brazo fuerte de su gran acción pastoral, desarrollada en medio de trabas y dificultades que sólo el rey pudo deshacer y deshizo.

Sí hay una discretísima queja, en una Real Cédula, de tonos mesurados, que es toda ella una delicada alusión a este asunto, y que pasó a la recopilación (Ley 45, tít. IV, lib. I):

> "Rogamos y encargamos a los arzobispos y obispos y demás prelados de nuestras Indias que vean, guarden y cumplan las leyes de nuestro Patronazgo, según y como en ellas se contiene, y de lo que dudaren y les pareciere que no nos pertenece por no estarnos concedido por el dicho Patronazgo, nos avisen en nuestro Real Consejo de Indias, donde se verá y considerará lo que más convenga, conforme a las pretensiones de los dichos prelados, sin perjudicarles en cosa alguna de las que les pertenezcan y deban pertenecer, y entre tanto

no hagan ninguna novedad contraria a lo contenido en nuestras leyes, y antes tengan la buena correspondencia que fiamos de los prelados con los virreyes, presidentes, audiencias y gobernadores, cumpliendo, como lo deben hacer, las provisiones que las Audiencias despacharen, y conforme a las leyes y estilo de estos reinos las puedan y deban despachar, sin dar lugar a lo contrario" (29 diciembre 1593).

II. Concilio de 1601

Dos partes tiene este capítulo:

I. Convocatoria de 1597 para el Concilio, que, al fin, hubo de suspenderse.

II. Convocatoria tres años más tarde, y, al fin, el Concilio en 1601.

I. — 1597

Lo que aquí se va a estudiar, que forma parte de un mismo problema histórico, cointinuado en distintas fechas, exige capítulo aparte, fundado en la naturaleza distinta que adquiere el problema.

En 1591 el rey obra sin noticia del fallo dado en Roma sobre la prórroga de Concilios. En esta ocasión obra con conocimiento de estas cosas. El problema, por tanto, cambia de aspecto. Sin embargo, no queremos desligar ambos capítulos de su íntima trabazón de naturaleza y de materia.

Aquí se exhibirá una reiterada y sostenida actitud de Felipe II respecto de la celebración del Concilio; y al mismo tiempo, juntos en los legajos todos los papeles del caso, aparece una explicación tan cumplida, que, al afectar a todo el conjunto del problema, derrama luz sobre el mismo capítulo anterior.

Este capítulo segundo, es todo luz sobre el Regio Vicariato en relación con los Concilios de Lima.

Resumen histórico. — Al cumplirse el plazo fijado por Gregorio XIII, Santo Toribio convoca a Concilio. Simultáneamente llegan a Lima las Cédulas Reales siguientes (22):

---

(22) Patr. 248, R.º 32.

"EL REY

Don Luis de Velasco, mi Virrey, Gobernador y Capitán General de las Provincias del Perú. Porque al Arzobispo de la Ciudad de los Reyes escribo en carta mía que va con ésta lo que veréis por la copia de ella que también se os envía para que no haga tan a menudo como lo ha intentado los Concilios Provinciales, y que se suspenda el que quería hacer el año pasado de 96, hasta que haya necesidad precisa de él, os encargo *se la déis de vuestra mano,* diciéndole lo que más os ocurriere y tuviéredes entendido de lo susodicho, persuadiéndole a lo que fuere justo y conveniente al servicio de Dios y buen gobierno espiritual de esos Reinos, y avisarme heis de ello en la primera ocasión. De San Lorenzo, a veinte de septiembre de 1597 años. *Yo el Príncipe.* Por mandato del Rey nuestro señor, *Juan de Ibarra.*"

"EL REY

Muy Reverendo in Cristo Padre Arzobispo de la Ciudad de los Reyes, de mi Consejo. Por algunas cartas mías, la última de veinte de enero del año pasado de 94, os he encargado que advirtáis a los muchos inconvenientes que se pueden seguir de hacerse los Concilios Provinciales de tres a tres años, como Vos los pretendíades hacer, por la falta que los Prelados vuestros sufragáneos harían con las largas ausencias de sus Iglesias, estando tan apartadas de esa Metrópoli, que aun en estos Reinos, con estar en más comodidad, no se hacen tan a menudo, mayormente que se tenía entendido estaban por ejecutar muchas cosas que se ordenaron en los Concilios Provinciales pasados, y porque sin embargo de esto he entendido que el año pasado de 96 tratábades de hacer Concilio Provincial, y que teníades dadas convocatorias para ello, sin ser tiempo ni coyuntura, antes de hacerle se seguirían los dichos inconvenientes y otros mayores, porque las más de las Iglesias de esos Reinos no tenían en aquella sazón Prelados, y las que los tenían, los Obispos del Cuzco, Charcas y Tucumán, no habían llegado a sus Iglesias, y sin haber visitado sus Obispados no pueden tener entendido lo que conviene y han de proponer en el dicho Concilio. Por todo lo cual he querido volveros a encargar de nuevo, como lo hago, procedáis en esto con grandísima consideración, mirando muy bien los inconvenientes que se representan de hacerse los dichos Con-

cilios tan a menudo, y lo poco que serviría hacerle ahora con los Prelados que van de nuevo a sus Iglesias, sin estar informados y instituídos de lo que hay en sus Obispados y de las cosas que conviene remediar, para que suspendáis el convocar a dicho Concilio hasta que la necesidad obligue a ello; y de cómo lo hubiéredes hecho, me avisaréis. De San Lorenzo, a veinte de septiembre de mil y quinientos y noventa y siete años. *Yo el Príncipe.* Por mandado del Rey nuestro señor, *Juan de Ibarra.*"

Santo Toribio no contesta expresamente, y continúan sin variación los trámites de la convocatoria.

Y entra en escena el Rvdmo. Sr. Obispo del Cuzco, prelado antagonista de Santo Toribio en el empeño de los Concilios. Recién llegado a su Sede, recibe del arzobispo la convocatoria para el Concilio.

Hombre de clara inteligencia, no falto de unción sagrada, y de asombrosa tenacidad.

En Panamá recibió el obispo la convocatoria para el Concilio, y desde allí mismo escribe al arzobispo y a Su Majestad dándose por excusado de asistir, por todas las razones que apunta.

A su paso por Lima, camino de Cuzco, trabaja activamente con la persona del arzobispo, con el virrey e incluso con hombre tan de casa del santo prelado como su cuñado don Francisco de Quiñones, corregidor de la ciudad de Lima y más tarde gobernador de Chile. Con el valimiento de ambas personalidades obtiene el triunfo de que Santo Toribio acceda a que se convoque una Junta de teólogos y juristas que dictamine sobre la obligatoriedad y conveniencia del Concilio en aquella oportunidad.

La Junta se convocó; en su concienzudo dictamen, figura en primer término el P. Esteban Dávila, de la Compañía de Jesús; y sobre las huellas de su dictamen, corroborándole, el Dr. D. Alberto de Acuña, Fr. Juan de Lorenzana, dominico; el Dr. D. Marcos Lucio y el Dr. Molina.

Sus *pareceres*, exhibidos al arzobispo, fueron así mismo enviados al Consejo de Indias por el prelado del Cuzco.

Doy resúmenes, todo lo apretados que es posible, de los argumentos que pueden extraerse de la copiosa correspondencia mantenida por el citado obispo sobre el particular, y de estos famosos *pareceres*.

Razones que da el Rvdmo. Sr. Obispo del Cuzco. Están ex-

puestas en todas sus cartas al arzobispo, al obispo electo de la imperial de Chile y al rey (23).

I) DE ORDEN GENERAL, *contra la celebración frecuente de Concilios Provinciales.* — Afectan directamente al decreto de los Padres tridentinos sobre la materia (ses. 28, cap. 2, *de Reformatione*).

Son de dudoso efecto los Concilios Provinciales, antes se suele sacar de ellos, muchas veces, daño. Se funda en Simancas (24), de quien aduce dos argumentos:

a) La decisión tomada por los prelados de la provincia de Santiago de Compostela, reunidos en Concilio: "Les pareció no ser provechoso el hacer tantos Concilios Provinciales."

b) Un testimonio de San Gregorio Nacianceno (Ep. 55, y en el tratado *De vitae differentiis*): "Ita animo affectus sum, ut omnia episcoporum Concilia fugiam, quoniam nullum Concilii finem laetum faustumque vidi." Y "mihi enimvero certum deliberatumque est nunquam posthac anserum ac gruum temere inter se pugnantiam Synodis interesse...".

A esta segunda razón añade el del Cuzco, que si en tiempo de las herejías huía el Nacianceno de los Concilios, cuánto más en estos tiempos y en estos reinos de Indias.

A la primera y principal añade:

> Los trece obispos del compostelano dijeron lo que queda trascrito. En Toledo se han celebrado sólo dos. En Burgos, ninguno. Rumbo semejante ha seguido Sevilla; y así en otras diócesis de la metrópoli, donde con menos ocasión se suspenden los Concilios, siendo los prelados celosos y temerosos de Dios.
>
> "Y lo mismo pasa en Italia, a vista de Su Santidad." "Y el Papa calla."

Si San Carlos Borromeo celebró en Milán cada tres años hasta seis Concilios, "pudiera celebrarlos cada año si quisiera", por la llaneza que allí presenta el problema, tan distinto del de las iglesias de Indias.

---

(23) *Al Arzobispo*: 1) 24 septiembre 1599. — 2) 26 octubre 1599. — 3) 16 noviembre 1599. — 4) Otra sin fecha en la copia, pero posterior a éstas. — 5) Respuesta del obispo del Cuzco a la convocatoria del arzobispo de Lima.

Al Rey: 30 de abril de 1600 y 1 de diciembre de 1597.

Al Obispo de La Imperial: diciembre de 1599. Patr. R.º 32.

(24) *De catholica institutione*, trat. 12, de Concilios. Este prelado fué uno de los obispos del Concilio de Santiago de Compostela.

II) De orden particular, *contra el Concilio convocado en Lima.* — Toda esta serie de razones irán aquí ordenadas y distribuídas en grupos. Quedan diseminadas en todos los documentos a que hemos hecho referencia.

Primero: Las especificadas en el texto de los Breves apostólicos. Y "esta misma relación que se le hiciese ahora, le movería a S. S. a que los prorrogue a veinte en veinte años, y aun a más...".

Segundo: Sus dificultades personales de enfermedad, económicas y de los trabajos que le plantea su diócesis de reciente posesión.

Tercero y principal: La actitud del rey.

Este tercer grupo de razones, que contiene cuestiones de alta importancia acerca del Vicariato Regio en general, y aplicado a los Concilios de Lima en particular, y objetado todo a hombres de las características de mis dos personajes centrales, Felipe II y Santo Toribio, lo detallo, aun sin salirme del plan de estrecha síntesis:

1) *En un orden general.*

Los Concilios medievales de Toledo no se celebraban sin el asentimiento y asistencia del rey.

El ecuménico de Trento se convocó procurando el beneplácito de los reyes, y en especial del emperador: "De estos términos usan allí los Sumos Pontífices, y con ser el emperador y los reyes sus súbditos en lo espiritual, no les parece que el usar de este comedimiento y buen término deroga en nada la su autoridad y libertad eclesiástica." "Menos nos debe parecer que la derogamos nosotros los que somos vasallos y súbditos en lo temporal del Rey nuestro señor, en usar con S. M. del comedimiento debido en consultarle, *y guardar su respuesta.*" (Nótense estos subrayados míos, para el punto que irá más abajo sobre las discrepancias entre los dos prelados de Lima y del Cuzco.)

2) *En orden al Concilio de Lima.*

Ley de cortesía para con el rey. "En ley y término de buena policía para con S. M., no se compadece que siendo nosotros sus capellanes y vasallos, que comemos de las mercedes que nos ha hecho, pudiendo darle primero parte de negocio tan grave como éste, sin detrimento de la autoridad y libertad eclesiásticas." "*Esperemos a saber su voluntad.*"

Inutilidad del Concilio sin licencia y aun contra encargo real.

Nótese esta razón, la más poderosa, y verdaderamente definitiva, que recogemos de labios del prelado del Cuzco, incluso con su carga de consecuencias.

Sin la asistencia real, por medio de los Organismos del Patronato,

> "quedaría todo lo que allí se hiciese sin efecto alguno, como sucedió en el pasado Concilio de 1591".

Como colofón a todas estas razones, recojo dos alusiones cargadas de sustancia histórica, que hablan directamente de la interpretación que este prelado da al Vicariato Regio, y de la actitud en que se sitúa respecto de sus modos y usos.

Primera: (Al arzobispo.) "Las conjeturas que Vuestra Señoría dice, que si supiera S. M. que hay Breve para que de siete en siete años se haga Concilio, y no se le hubiera hecho siniestra relación de que se hacen de tres años, tuviera por bien esta convocación",

> "...a esto respondo que ya tiene noticia de él".

"...porque si el Breve se presentó en Consejo, conforme al estilo y orden que en esto hay..., ya lo sabe" Y "yo desde Panamá le envié un traslado de la convocatoria, por el cual también lo supo". "Y, sin embargo de esto, sabemos ha encargado a Vuestra Señoría no celebre los Concilios a menudo."

La ironía de "si el Breve se presentó en Consejo...", es una figura de dicción, elegante y fina, del prelado del Cuzco que cae de lleno sobre la corriente romana de la intervención *directa* en el gobierno de las iglesias; figura de dicción, en manos de un prelado de Indias, tan elegante como delicada... Conocía éste que el Breve era como otros muchos, de tramitación directa entre Roma y Lima, y que se desconocía en España.

Conclusión final del obispo del Cuzco: Yo asistiré a Concilio, "siempre que haya orden y mandato expreso de Su Santidad *y asimismo de Su Magestad*".

Más adelante hay una justificación propia del prelado, ante la impresión que algunas expresiones acerca del Vicariato Regio produjeron en Lima. (En carta a Santo Toribio:)

"Aunque allí hay algunas palabras que parezcan darle (al Rey) más prerrogativa de la que el Derecho le da en las cosas espirituales y eclesiásticas, no fué mi intento ni lo es sino darle solamente lo que de derecho le toca, y la que sus vasallos le debemos, aunque seamos eclesiásticos, de urbanidad y buen respeto y policía. Y no tengo ningún género de recelo que le parezca mal a Su Santidad, sino confianza que me hará mucha merced por ella, y me tendrá por muy obediente a los mandatos eclesiásticos, y por vasallo leal de Su Magestad."

Asimismo, respecto de amigos suyos de Lima, mal impresionados por lo mismo:

"Nos viéramos ellos y yo, y creo me concedieran todo lo que digo en mi respuesta."

OBSERVACIÓN. — Poderosas son las razones agrupadas por este gran prelado.

La de la actitud real es, además, definitiva.

Pero es curioso que todas estas razones van significadas a S. M. reforzando la súplica que reiteradamente viene haciendo el reverendísimo prelado: que S. M. persista en su oposición al Concilio. Que éste no se autorice. Quedando así metidos en el círculo cerrado de apoyarnos en una orden real, y simultáneamente recabarla.

Estas razones, juntas con los *pareceres* de los doctores de Lima, forman parte de una gestión hecha por el dicho obispo cerca del Consejo de Indias, para que se impida la celebración del Concilio convocado para 1598.

COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS *de ambos prelados de Lima y Cuzco.* — Es conveniente precisar el pensamiento de ambos prelados en el conflicto, especialmente en lo que se refiere al Regio Vicariato.

Coincidencias. — 1.ª Que los Concilios sean más de tarde en tarde. Hace veinte años que Santo Toribio viene significando a España y a Roma estas serias dificultades.

2.ª Poner el asunto en manos de Roma. Quedó puesto antes de 1591 personalmente por Santo Toribio, y a partir de esa fecha, por el Consejo de Indias, con los resultados que conocemos; precisamente estas fechas que se viven en Lima, son efecto del silencio con que Roma ha respondido a estas gestiones.

3.ª Que se dé noticia a S. M.; que se procure el apoyo del rey; que sin este apoyo, de hecho el Concilio será de poquísimo efecto.

Discrepancias. — 1.ª En que, además del "aviso" a S. M., se espere su decisión o se atienda su encargo.

Santo Toribio entendió estos puntos: Que como asunto de exclusiva competencia del metropolitano, queda a su arbitrio la convocatoria de los Concilios; punto no trasferido al Regio Vicariato, y así reconocido por Felipe II en documentos que antes van copiados.

Que si surgían dificultades, podían significarse a S. M., pero entre tanto no había que hacer novedad en el mandato que la Santa Sede tiene impuesto a su arzobispo.

2.ª Que *todos* los asuntos con Roma, se traten y cursen por medio del Consejo de Indias, y de S. M.

El obispo del Cuzco a S. M.:

> "...dada la condición del arzobispo de escribir luego a Roma y alterar los negocios, pudiéndose hacer con más suavidad" remitiéndolos todos a S. M.
>
> "Yo siempre he tenido este *estilo*."

Discrepancia que caracteriza un pontificado de veinticinco años. A Santo Toribio, en multiplicidad de asuntos que entendió de exclusiva competencia eclesiástica, le fué potestativo tratarlos o no por medio del Consejo. De hecho, este asunto de los Concilios lo tenía tramitado de ambos modos: primero, directamente; más tarde, por medio del Consejo.

Tono de originalidad de este metropolitano, es haberse mantenido en constante contacto, oficial y privado, con la Santa Sede; simultáneo al que mantuvo con España.

Alguna luz añadirá todavía a estos puntos el testimonio de otros dos prelados de la provincia eclesiástica de Lima.

De la parte del obispo del Cuzco, y en la corriente de los demás sufragáneos, el reverendísimo obispo de Quito.

De la parte del arzobispo, el único Prelado que enteramente se le suma, el recién consagrado obispo de La Imperial, de Chile, Fr. Reginaldo de Lizarraga, todavía sin posesionarse de su diócesis, y residente en Lima.

El obispo de Quito. — Objetivo y sereno, poniendo en sus razones la sinceridad que probó con su asistencia al Concilio (en

1601) (pues fué el único sufragáneo de los ausentes que se desplazó a Lima), nos da estos aspectos interesantes:

No conviene dar este paso del Concilio, por esta razones:

Porque está contradicho por el virrey.

Porque, a excepción de dos, todos los demás sufragáneos se han excusado por esta razón y otras alegadas.

Porque el proceder el Concilio con tan poca autoridad eclesiástica y seglar, sería desprestigiar los Concilios en un reino nuevo.

Porque, en definitiva, en esta forma sería de ningún efecto todo.

Parte y se apoya donde se apoyaron cuantos opinaron sobre esta cuestión: *en la actitud del rey.*

El obispo de La Imperial. de Chile. — Sin que la consagración episcopal le despoje del gracejo y soltura de lógica y de narrativa a que nos tiene acostumbrados su pluma de historiador, escribe al reverendísimo del Cuzco una larga carta desde Lima.

Primera idea. — En sustancia: Guardemos el decoro a la majestad del rey, pero si los señores obispos vinieran a Concilio, como están obligados, y se hiciese la necesaria labor de reforma, a vista de nuestra gran labor, S. M., "no hay duda, sino que visto el Concilio no pretendía más sino el servicio de Dios y del Rey, y bien universal de su reino, se tendrá por muy servido haberse celebrado, mandando a sus virreyes den todo el favor posible para su ejecución".

Puede que este obispo haya tocado un nervio vital de la cuestión: Felipe II hubiera respetado una labor seria del Cuerpo eclesiástico *unido* de toda una provincia eclesiástica. Y ese mismo Cuerpo eclesiástico *unido* hubiera influído en la decisión del monarca para que todo el apoyo real se prestase.

Santo Toribio y el obispo de La Imperial han pedido una decisión real, que era contradicha y obstruccionada...

Segunda idea. — El Concilio tenía por delante una gran labor que realizar.

El terreno a que han ido las cosas hace que el santo arzobispo nos hable casi exclusivamente de un problema de conciencia, y que todo se reduzca a una cuestión de obediencia al Papa; y que prescinda de todo su pensamiento personal acerca de un plan de organización y de eficacia eclesiástica y misionera, apoyándose en los Concilios.

La explicación de esto, es tener en cuenta que para llevar

adelante ese plan pastoral, por más que él coincidiese con el pensamiento de la Santa Sede hecho ley, necesitaba todas las colaboraciones estipuladas en el Derecho y alentadas en las Cédulas Reales. Y que al ver que todo ese Cuerpo de colaboración se le quedaba atrás en su marcha gigantesca, y que incluso fallaba la misma mano que había dictado las dichas Cédulas, Santo Toribio tuvo que ir persuadiéndose de que el plan tenía que fallar.

Pero al mantenerse en pie, en una línea invariable, el pensamiento romano, y quedándole aún sobre su cabeza ese pensamiento en forma de obligación ("tenearis"), el santo, encastillado en el reducto de su conciencia, quiso salvar esto último, que ya era tan personal, y tan irrenunciable como un santo lo vió.

No puede, pues, juzgarse el plan de los Concilios de Santo Toribio por la labor realizada en ellos. Sino por la labor que en ellos pudo y debió ser realizada. Al de 91 sólo asistió el entonces obispo del Cuzco. Al de 1601, los dos de La Imperial y de Quito.

Es, pues, todo él reformable, el juicio que del rumor popular recoge León Pinelo en su biografía de Santo Toribio (25) de que el Concilio no tenía labor que realizar, pues que el celebrarlo fué sólo escrúpulo del arzobispo, "por cumplir el Concilio de Trento, *que si no lo manda, lo induce...*".

Que de hecho hubiera en Lima una preparación estudiada de puntos conciliares, lo expresa el reverendísimo de Quito, en carta a S. M. desde Lima (1 abril 1601) (26):

> "El Arzobispo de esta ciudad porfió en comenzar el Concilio, con solos dos obispos que aquí estábamos... Vista su determinación... me pareció no consentir en que se hiciesen decretos nuevos, supuesto que faltaban los más de los obispos, y el beneplácito de V. M."

Someramente el P. Lizarraga nos da un resumen de una posible labor del Concilio, atendiendo solamente a lo que se veía desde la archidiócesis de Lima, prescindiendo de la aportación de problemas de cada obispado (27).

---

(25) Madrid, 1653, cap. VI. — En la página siguiente, nota, inserta una relación de capítulos para Concilio, del señor obispo de La Imperial.

(26) Patr. 248, R.º 32.

(27) "Entre otras cosas por las cuales es necesario se celebren Concilios Provinciales", hay éstas:

"1.ª Declarar muchas contrataciones usurarias de estos reinos, cuales son: dar plata a daño.

"PARECERES" DE LOS DOCTORES DE LIMA (28)

Síntesis estrecha del "parecer" fundamental del P. Esteban de Ávila

Introducción:

"El Concilio de Trento, ses. 24, c. 2, de *Reformatione,* manda que cada tres años se celebre Concilio Provincial, para ordenar y definir las cosas que por Derecho están remitidas a los Concilios Provinciales, y poner leyes en lo que generalmente conviene a la reformación y buen gobierno de la provincia, y siendo llamados los obispos a Concilio, y no viniendo no estando impedidos por enfermedad grave o por otra legítima causa, incurren en las penas por Derecho establecidas, que conforme a capítulos de la distinción 18, es excomunión hasta otro Concilio, que sean absueltos por los hermanos comprovinciales.

Atento a la distancia que hay en este reino, de unos obispados a otros, y a la metrópoli, y que casi al tiempo de llegar los obispos a sus obispados sería necesario volver otra vez a Concilio, S. S. dilató el tiempo a cinco años; después, por la misma razón, a siete; viendo que aun a siete años, supuesta

---

2.ª La contratación del seguro de los metales en Potosí, ya antes abolida, y que parece reaparecía.

3.ª La de la cota, la de prestar reales con obligación de que el deudor ingeniero pague en piñas de plata a menos precio de lo que valen.

4.ª La iniquidad de la venta de los indios jornaleros donde no pocos hombres se han perdido, y aunque por los teólogos de esta ciudad es condenada, ahora se venden como antes, y más caros.

5.ª El menoscabo y muerte de los indios que entran a barretear en Gumea Villca, en el repartimiento de los Angaraes, ovejas de Vuestra Señoría (Cuzco) y todo el valle de Jauja.

6.ª Las injusticias que los corregidores hacen a los indios, obligándoles a que hagan ropa de algodón en los llanos, y en la sierra ropa de abasca, y en muchas partes cumbes, prohibido por las ordenanzas de D. Francisco de Toledo, Visorrey que fué de estos Reinos, aprobadas por el Consejo Real de las Indias, porque fuera de que los corregidores no pueden tratar ni contratar, no les pagan el justo valor de su trabajo, y los que labran cumbes no dan a los indios la sexta parte de lo que merecen; y Vuestra Señoría tiene mandado en su Obispado (Cuzco), so pena de excomunión mayor *latae sententiae,* a los corregidores, no lo labren, y no creo se obedece; esto no tiene otro remedio humano, sino el que el Concilio, *Deo dante,* hallará.

Y por ser estas cosas necesarísimas, sin otras muchas que Vuestra Señoría traerá de su Obispado, y los demás señores Obispos de los suyos..."

(León Pinelo, *l. c.*)

(28) Patr. 248, R.º 32.

la dicha distancia y dificultad de caminos y gastos y pobreza de obispados y que como se envían los Concilios a comunicar con el Rey nuestro señor, y a Su Santidad para que los confirme, aún no se han comenzado a poner en execución ni aun a las veces venido, cuando ya es necesario por haberse pasado el tiempo volver a hacer otro nuevo, su Ilustrísima el Sr. Arzobispo suplicó a S. S. prorrogase más el dicho tiempo, y no se ha servido de responder; también se suplicó a S. M. lo alcanzase de S. S., y aunque ha años, no se ha enviado nuevo orden.

Cumpliendo el Sr. Arzobispo con la ley de la Iglesia, *quae viget* sin otra nueva dispensación, ha mandado convocar a Concilio."

Perdónese la cita larga de la introducción completa del Padre Ávila, en gracia a la exactitud, claridad y precisión con que abarca y dice todo el problema canónico-histórico del conflicto que estudiamos.

El *parecer:* es que "*no conviene por ahora celebrar el dicho Concilio*".

"Demás de las razones dichas", hay:

1.ª Que el rey lo pide así al señor arzobispo. Y es de mucho inconveniente celebrarlo contra su voluntad y mandato.

2.ª Que por estar vacantes las más de las sedes sufragáneas, y ser muy recientes los obispos en las restantes, no se puede llevar de ellas un estudio bien fundado para los cánones.

Supuestas las cuales, se hacen dos preguntas:

1.ª Si excusándose los obispos con esta razones, debe tenerlas el arzobispo por suficientes, sin compelerles por censuras.

2.ª Si en realidad son suficientes para que los obispos las den sin incurrir en las penas impuestas por Derecho.

Respuesta a ambas. — Esta respuesta del P. Ávila es un minucioso estudio canónico-moral, cuyas conclusiones damos:

1.ª Que no incurren en las penas.

2.ª Que pueden excusarse.

3.ª Que el mismo arzobispo no está obligado a convocar este Concilio, ni, por tanto, incurre en las penas que a él le impondría el Derecho y Breves apostólicos.

El punto de apoyo, de la disquisición moral del P. Ávila, que exime por vía canónica de este deber de conciencia, es el hecho de la prohibición real. Este inconveniente para celebrar el Con-

cilio en contra de su mandato, afecta de tal modo a la ley y a la moral, que es suficiente para excusar de ella. Por una razón fundamental; porque afecta al fin mismo de la ley, en esta forma; sin el apoyo real, y con encargo en contra, no se cumplirá en este caso el fin de la ley del tridentino, ensanchada por Gregorio XIII, pues el Concilio "no terná efecto"; razón fundada principalmente en el caso del de 1591, que, celebrado sin licencia real, feneció en el Consejo.

Con muy ligeras variantes, siguen los pasos de la argumentación del P. Ávila los otros doctores. Haciendo unánime apoyo y punto de partida en el hecho de la prohibición real, que incluso puede determinar la "epikeia".

Parecer último que da el P. Ávila

Ya más directo a la conciencia del arzobispo.

Introducción: "Muy necesario es en un gobernante la virtud de la epikeia..."

Parecer: El fin de la ley, del cap. 2, de la ses. 24 del Tridentino, es la reforma de costumbres.

En este caso particular no se cumplirá este fin.

De aquí se viene a concluir que no obliga la ley.

Si especulativamente persiste la duda de esta obligación, "prácticamente le es lícito usar de epikeia".

"Pues cierto es moralmente que si estuviera aquí Su Santidad, diera licencia para que el Concilio se dilatare."

Conclusión histórica de todo este período: Santo Toribio, después de estos pareceres, desistió del Concilio.

II. — Por fin, el Concilio en 1601

Del proceso interno de la mentalidad y juicio personal del arzobispo acerca de las razones dadas, no tenemos datos, ni posibilidad de seguirlo en el espacio de dos años entre esta decisión de suspenderlo (1598), y el nuevo empeño en que reaparece de celebrarlo (1600).

Las razones fundamentales de los pareceres eran: el estar vacantes las sedes, y la prohibición real.

El hecho es que a los dos años, cuando la primera razón habría perdido fuerza, por más que persistiera la segunda, reaparece la tarea y el problema.

¿Existieron gestiones privadas con Roma en este espacio de tiempo?

La sola conjetura de estas gestiones tiene una poderosa fuerza de inducción en el estilo a que nos tiene acostumbrados este prelado en cuestiones de menor cuantía que la presente. Un capítulo entero hay sobre este solo punto en mi tesis. En virtud de lo que allí se dice, y del modo que tiene de proceder Santo Toribio, en todo coincidente con la solución final que al conflicto dió Roma diez años más tarde (1610), me queda fuera de duda que existió comunicación con Roma sobre este punto, e incluso normas concretas.

Aparte la conjetura, existen estos datos:

El obispo del Cuzco propone al arzobispo se comunique y consulte el caso a Roma. (Carta de 16 de noviembre 1599:)

> "...parece es justo... esté todo prevenido y comunicado con los prelados comprovinciales las causas que hay para celebrar este Concilio y las dificultades que podrían impedirlo, enviándonos también copia del Breve que V. S. tiene para celebrarlo de siete años, ...y que de común parecer lo consulte todo Vuestra Señoría con Su Santidad y con Su Magestad, y esperemos su resolución y mandato; y yo así lo suplico a Vuestra Señoría cuan encarecidamente puedo."

Otros datos que ofrece la correspondencia del mismo prelado. (Carta al rey, de 30 de abril 1600:)

> "Porque el Arzobispo toma esto muy a pechos, como hombre de la condición y aprehensión que Vuestra Magestad habrá entendido que es, creo que escribirá a Su Santidad sobre ello, y aun me dicen que envía información de que yo he dicho no tengo de ir al Concilio hasta tener orden de Vuestra Magestad, y que un predicador a instancia mía lo dijo en el púlpito; y lo que yo he dicho, y el predicador también..., es que además del respeto que como a Rey le debemos sus vasallos, no conviene celebrar el Concilio sin dar primero cuenta a V. M. y esperar su resolución...
>
> Y así entiendo convendrá que V. M. mande escribir a Su Santidad y a su Embajador en Roma, para que conforme a mis papeles... le informe.
>
> ...Y para con el Arzobispo, este medio me parece más conveniente, presupuesta *su condición y el término que tiene de escribir luego a Roma* y alterar los negocios sin ocasión, pu-

diéndose hacer con más suavidad remitiéndolos *todos* a Vuestra Magestad, *para que desde allá* lo mande consultar con Su Santidad."

Queda fuera de duda, que de todo este negocio, en el que el arzobispo, ante el fallo de los moralistas, transigió, se puso al habla con Roma. De ese contacto secreto, en la forma que él se se verificase, pero ciertamente mantenido durante ese paréntesis de años en que Roma niega una respuesta oficial, nada sabemos.

Lo cierto es que Santo Toribio, sin esgrimir razones nuevas, repitiendo idénticos argumentos, y volviendo a exhibir ante el Consejo de Indias y ante S. M. y ante los sufragáneos los mismos documentos de siempre, sin que en sus nuevas cartas aparezca ni mención de los *pareceres* dados en 1598, aparece de nuevo en su difícil empeño.

PERSONAJES CENTRALES del conflicto, en esta nueva fase: el mismo *prelado del Cuzco*, don Antonio de Raya; *Felipe III; Santo Toribio.*

Inmediatamente a la palestra el reverendísimo del Cuzco: su empeño es el mismo: influir en el ánimo del monarca y del Consejo para que se persista en la misma actitud. Las razones son las mismas. Las suyas y las que exhibe en copias nuevas de los *pareceres* que entonces se dieron.

A S. M. (30 abril 601):

"Desde que vine aquí trata el Arzobispo de celebrar Concilio y parece que con las diligencias que entonces se hicieron, y pareceres de letrados, se aquietó un poco y nos dejó sosegar a los sufragáneos, hasta el mes de septiembre del año pasado en que nos volvió a convocar..."

"...Y como todavía duran y están en pie las dificultades que para esta convocación se le representaron..., yo en particular se las he vuelto a representar..."

"...Vuestra Magestad [lo] mandará ver por los traslados de todo ello que van con ésta, en que, en suma, me fundo que no conviene hacerse el Concilio."

"Demás de las dificultades" de entonces, está el que "el Rey nuestro señor, que en gloria sea, escribió diversas veces al Virrey de este Reino, advirtiese al Arzobispo que no convenía celebrar los Concilios a menudo".

"No es justo que se innove de esto, mayormente reinando Vuestra Magestad."

"Todo esto lo he comunicado con el Virrey, y es del mismo parecer."

"Y lo mismo siente el Obispo de los Charcas y el de Quito, aunque por contemporizar con el Arzobispo, y temer su condición... piensa asistir el de Charcas y enviar poder el de Quito."

Santo Toribio

Decidido a secundar el mandato de Roma, él se procura para su empresa el apoyo necesario del Vicariato. Sus puntos de vista en esta nueva fase, semejantes a los de la anterior, se resumen en estos fragmentos.

A D. Felipe III (en 2 marzo 600, 28 abril 601, 5 septiembre 602) (29).

Adjunta los Breves apostólicos y Cédulas ya conocidos, y dice:

"Para el dicho Concilio tengo convocado ya, en virtud del Breve."

"Han pasado más de diez años después del de 1591, en razón de no haberse congregado los sufragáneos para él, antes pretendiendo algunos de ellos se esperase *nueva* orden de V. M., sin embargo de habérseles mostrado los Breves apostólicos y Cédulas que había de V. M., cuyas copias he despachado muchas veces a vuestro Consejo."

"Suplico a Vuestra Magestad sea servido se despachen vuestras Cédulas Reales muy apretadas para que todas las veces que el metropolitano llamare a Concilio a los siete años, acudan a él; y los virreyes y gobernadores asistan en vuestro real nombre."

"...que de esta manera tendrán efecto entero los mandatos de Su Santidad".

"Esto es tan justificado y llegado a razón... que los dichos Breves se ejecuten y guarden inviolablemente."

"Y sé de todo el favor y ayuda por parte de vuestros virreyes y Real Audiencia."

"Y se guarde lo que Su Santidad tiene mandado, sin poner excusas en ello."

Respecto de los prelados, próximo ya a comenzar el Concilio con solo dos:

(29) Patr. Ramos, respectivamente, 31, 32 y 33.

"Les hice notificar comenzásemos luego el Concilio... *que por mi parte nunca se había suspendido, ni lo suspendía ni lo suspendería.*"

"Y esto se les ha repetido muchas y diversas veces; y lo mismo a los ausentes."

Felipe III

Las Cédulas al virrey Velasco y al arzobispo, de 20 de septiembre de 1597, son ya del príncipe D. Felipe. (Pág. 459.)

Después de ceder el arzobispo a las conclusiones de los *pareceres* de los doctores de Lima, no se ha vuelto a mover el asunto en España.

Hasta la carta del arzobispo a S. M. de 2 de marzo de 1602 que da cuenta de la convocatoria nueva que se hizo, y adjunta la documentación a que hemos hecho referencia, por medio del Padre Salvador de Rivera, dominico.

Carta que no es consulta, ni petición de licencia, sino comunicación y aviso, en la misma forma del caso de 1591 con Felipe II.

La actitud del nuevo monarca, D. Felipe III, sólo ha podido llegarnos expresamente a través de una nota marginal que lleva la mencionada carta:

"Que se vea si se ha escrito a Roma sobre esto de poco acá; y si ha venido respuesta, y que se traiga esto, y lo que se ha escrito al Virrey y Arzobispo sobre ello, y también se traiga la copia del Breve de Su Santidad, y de la Cédula que se despachó; y lo que el Virrey y el Obispo del Cuzco y los Charcas han escrito en esta materia."

Pero Santo Toribio no da tiempo. *En la fecha en que S. M. escribe esta nota, había sido ya celebrado el Concilio limense de 1601*, tercero de Santo Toribio.

El informe y estudio del caso en el Consejo, siguió adelante; pero ni de la actitud del Consejo ni del rey me quedan ya datos hasta la solución definitiva de Roma, nueve años más tarde.

Sí me queda alguno de la actitud de Santo Toribio; su anuncio al rey para el futuro, en la empresa de los Concilios de Lima. (Carta de 15 septiembre 1602:)

"En cumplimiento de lo ordenado por los dichos Breves y Cédulas... lo iré continuando y convocando para él, a los siete años."

Esto abriría un nuevo capítulo a la historia de Santo Toribio Alfonso, y a mi trabajo; pero cuatro años más tarde, en marzo de 1606, sin alcanzar el fallo que Roma había de dar oficialmente a su conflicto, moría en olor de santidad en la aldea de Saña.

Conclusiones

Al cerrar nuestro capítulo primero, fijada la actitud personal de Felipe II como Vicario Regio, respecto de la Santa Sede, en el caso dijimos que, a vista de lo terminante de las expresiones de las Cédulas Reales, en sumisión jerárquica a la Santa Sede, se explicaba mal la actitud persistente del Consejo de Indias, y del propio monarca, puestos enfrente del Concilio después de recibir el Breve de Gregorio XIII, por más que no hubiera sido pasado por el Consejo.

Las conclusiones generales de todo el trabajo, que fluyen principalmente de este segundo capítulo, enjuician un conflicto que presenta idénticos caracteres en hombres tan distintos como Felipe II y Felipe III.

Difundidas por las páginas precedentes, resumimos las actitudes de todos.

Los monarcas.
Santo Toribio.
La Santa Sede.

I. Los monarcas. — En ambos ha persistido una actitud de reserva y de silencio después de su respectiva prohibición.

Entre tanto, y en torno a ellos, se ha librado verdadera batallada de discusiones y pareceres de prelados, virreyes, jurisconsultos, teólogos; tanto de Indias como de España. Concretándonos a los de Indias: el "parecer" del P. Esteban de Ávila tuvo que impresionar a S. M. en contra, no ya de la celebración del Limense del 97, sino, en general, del problema de los Concilios en esos plazos; porque el P. Ávila no se mantiene en consideraciones de orden particular, sino que este mismo caso par-

ticular lo enfoca a través de razones de orden general, como ésta:

> "Lo segundo se prueba, porque después del Concilio de Trento, en el Arzobispado de Santiago no se ha celebrado más que un Concilio Provincial, que se celebró en Salamanca habrá treinta y tantos años; en el Arzobispado de Toledo, se han celebrado dos; *y el Pontífice lo ve y calla;* no habiendo allá tantos inconvenientes en juntarse los obispos como hay en este Reino; y veo que en ninguna parte, que yo sepa, se guarda puntualmente lo que el Concilio de Trento dispuso acerca de esto; y estando ordenado, según Derecho antiguo, c. "Habeat", dist. 18, que hubiese dos veces al año Concilio Provincial, dice Turrecrem en el mismo lugar, que excusaba la costumbre en contrario."

Así, pues, a los reyes de España, a quienes vimos veinte años atrás adalides del capítulo mencionado del Concilio de Trento, se les pide ahora una decisión en fechas en que dicho decreto ecuménico ha dado como fruto en la metrópoli dos Concilios en Toledo y uno en Santiago de Compostela, con idéntica flora en el resto de la Iglesia del viejo continente; haciendo de San Carlos Borromeo oasis de desierto; y cuando estos mismos hechos se objetan ante el rey por juntas de eclesiásticos en contra de un arzobispo tildado de escrupuloso.

Por lo que hace a la persona del arzobispo de Lima, por más que estos hechos y doctrina pesaran en el ánimo de cualquier monarca y de cualquier Consejo, nos encontramos con lo siguiente:

Santo Toribio dió a entender a los reyes que necesitaba manos libres en el asunto. *Y las tuvo.* En definitiva, ninguno de los dos reyes le impidió el ejercicio de su derecho, y celebró todos los Concilios que correspondieron a las fechas fijadas por Gregorio XIII.

No encuentro caso semejante de positiva altivez respecto de un monarca de las características de Felipe II; y en honor y reivindicación de muchas cosas, caso de *rebeldía consentida* por el monarca.

Quien reconozca la dura reconvención, con amenaza grave, que Felipe II dirigió a su admirado prelado, provocada por una calumnia o tergiversación de asuntos graves con la que el virrey

Cañete hizo dar un paso en falso al rey (30), no se explicaría cómo en este caso de rebeldía, nunca más verdadera, franca y reiterada, Felipe II se calló, que valía tanto como aceptar el freno que le puso el más prestigioso, el más estimado y el más fiel de los súbditos que el monarca tuvo en Indias.

Nadie se pone a dudar que Felipe II, y después Felipe III, pudieron impedir sin ruido incluso que sonara la voz de un hombre que les era adversa, levantada nada menos que en las fechas y en los ambientes del Regio Ricariato, y contradicha en los propios ambientes eclesiásticos del Perú.

¿Quién de los autores de "retazos de historia hispana" se explicaría en este caso que el arzobispo, amenazado de expulsión por el virrey Cañete y por el mismo Consejo de Indias, siguiera ocupando su Sede limense, y sólo en ella mantenido por el monarca, que queda en los documentales de Sevilla con el título de "admirador y protector" del prelado Mogrobejo?

Cuando se escriba la monografía, rica en documentación, que funde este título de Felipe II, habrá que trascribir, entre otras, una carta de S. M. al arzobispo, en la que en el estilo del rey, ya anciano, se expresa con Santo Toribio en términos de afectuosidad tierna que hasta hoy no han formado en la sicología escrita del duro monarca.

Respecto de Felipe III, nos encontramos con idénticas realidades. Su padre era el rey del Limense de 1591; él lo era del de 1601. Y sucede en este caso como en el anterior. Felipe III recibe de Santo Toribio el texto original de su Concilio, celebrado con el anuncio reiterado para el futuro, como en 1591.

En aquellos cuatro años que todavía vivió Santo Toribio, no encontramos datos positivos del rey sobre este asunto. Ni sobre aquella nota con que el Consejo de Indias margina la comunicación que hace el virrey sobre el asunto: al margen: "Decreto del Consejo": "Se le reprenda."

Los dos reyes llegaron hasta la intromisión en el terreno que el arzobispo, contra el parecer de tantos eclesiásticos, afirmó ser suyo. Pero una vez que el santo se situó y aplomó en él, los reyes

---

(30) Roberto Levillier, *Santo Toribio Alfonso Mogrobejo, organizador de la Iglesia en el Virreinato del Perú*, Madrid, 1920, pág. 11. Trabajo publicado en la *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, tomo I, Introducción.

se mantuvieron en una prudente reserva, que no consiguió romper la propia presión eclesiástica de Lima y Cuzco.

II. SANTO TORIBIO. — Su interpretación general del Vicariato daba como consecuencia: que a él pertenecía por entero este negocio de los Concilios, sin que directamente perteneciera a S. M. intervenir *en cada caso* de convocatoria; mucho menos prohibirla cuando el metropolitano entendía debía hacerse; máxime si esta decisión del metropolitano obedecía a órdenes precisas de la Santa Sede, fueran o no tramitadas por medio del Consejo de Indias.

Al quedar sin efecto las últimas gestiones del Consejo de Indias para recabar mayor ampliación de plazo, perdieron en el ánimo de aquel arzobispo, de conciencia delicada rayana en el escrúpulo, su eficacia todas las razones adversas.

Sagaz el obispo del Cuzco, acertó, algo tardíamente, a dar en el punto vivo de la cuestión, al afirmar que si al arzobispo de Lima no le movía el Papa, no había fuerza humana que lo moviera.

III. LA SANTA SEDE. — Rompe, por fin, su silencio de años. Este trabajo no entra, ni de lado, en el punto interesantísimo de lo que se pensó en Roma acerca de la situación, en aquella actualidad, del decreto tridentino sobre Concilios Provinciales. Ni en el contenido histórico-canónico de aquella expresión del P. Esteban de Ávila: "El Papa lo ve y calla." Pero sí puede afirmar algo de lo que en Roma se pensó acerca de estos Concilios en el Nuevo Mundo. El Papa Gregorio XIII rechaza la súplica de mayor plazo de los siete años, en frase de Santo Toribio, "*por parecer así convenía* EN ESTAS PARTES".

Por fin, Paulo V, en 1610, al Consejo de Indias, y en 1615, al arzobispo de Lima. (Santo Toribio había muerto en 1606.)

1) *Breve a S. M.*, de 7 de diciembre de 1610. No he podido dar con este Breve, que forzosamente habrá de estar en el Archivo. Lo conozco a través de la referencia que hace de él una Cédula Real que pasó a la Recopilación (ley 1.ª, tít. VIII, lib. I). Por la misma Cédula lo conoce y cita Hernáez.

Extracto. Ley 1.ª:

> "A instancia y suplicación nuestra, y en atención a la gran distancia que hay en las Indias de unos obispados a

otros, y de las iglesias catedrales a sus metropolitanas, y costa que se seguiría a los obispos si se congregasen tan continuamente, y a que no estuviesen mucho tiempo fuera de sus iglesias, la Santidad de Paulo V, por Breve dado en Roma a 7 de diciembre de mil y seiscientos y diez, concedió que se pudiesen diferir y celebrar de *doce en doce años*, si la Santa Sede Apostólica no ordenare otra cosa, *o a los Arzobispos y Obispos no les pareciere que hay necesidad de celebrarlos dentro de más breve término.*

Rogamos y encargamos a los Prelados guarden lo que está concedido y permitido por el dicho Breve, no habiendo precisa necesidad de congregarse los Concilios, sobresean en su convocación *el tiempo que les pareciere que lo pueden hacer.*"

Este último extremo del Breve y de la Cédula, acerca de la potestad de los *arzobispos y obispos* de abreviar el plazo según la necesidad, está más especificado en el

2) *Breve al arzobispo de Lima.* — "Onerosa", de 25 de junio de 1615. Texto de Hernáez (tomado del Bulario romano, sub Pío IX anno 1868), tom. II, sec. 1.ª, parte 6.ª, pág. 365.

Extracto:

"...Cum itaque, sicut pro parte Venerabilis Fratris moderni Archiepiscopi civitatis Regum in Indiis Occidentalibus, nobis nuper expositum fuit, in sua dioecesi Concilia Provincialia singulis septenniis iuxta praescriptum Litterarum felicis recordationis Gregorii Papae XIII, Praedecessoris nostri, desuper editarum, celebrari soleant, ad praesens vero non ita urgeat necessitas ut Concilia praedicta tan frequenter convocanda sint... huiusmodi supplicationibus inclinati, ut modernus et pro tempore existens Archiepiscopus civitatis Regum in posterum perpetuis futuris temporibus, Concilii Provincialis celebrationem ad duodecim annos differe, nisi aliter per Sedem Apostolicam ordinatum fuerit (arbitrio tamen eiusdem Archiepiscopi reservato illud frequentius, prout necessitas postularit, celebrandi), possit et valeat, Apostolica auctoritate concedimus et indulgemus. Non obstantibus Gregorii praedecessoris Nostri huiusmodi Litteris..."

La Sede Apostólica:

a) Se reserva todos los derechos.

b) No deja margen a más plazo.

c) Sí lo deja a menos plazo, "cuando la necesidad lo pidiere".

d) Y esta necesidad, a juicio; y este menor plazo, a potestad *del metropolitano*.

Resumen y conclusión final

Desde la Cédula Real de Felipe II, de 19 de octubre de 1591, que pone en manos de Su Santidad la solución y la norma del problema de los Concilios de Lima, hasta la Cédula Real de Felipe III (1610), que incorpora al Derecho de Indias esta solución y esta norma preceptiva pontificia, pasan diecinueve años de *silencio* de Roma, durante el cual sucede lo siguiente:

Un conflicto, en apariencia, de poderes; en sustancia, de puntos de vista:

De un lado, el arzobispo de Lima con la ley romana "quae viget", que obliga, que puede ser *algo* modificada, pero, entre tanto, cumplida.

De otro lado, los reyes de España, vicarios regios de S. S., con sus asesorías de teólogos, juristas y prelados, de la metrópoli y del virreinato; con un sistema ponderado de argumentación de que la ley romana "quae viget", hic et nunc non obligat; que debe ser muy modificada, y en el ínterin no cumplida.

El arzobispo, que hace de la ley romana vigente en el Breve de Gregorio XIII, puntal de un pontificado, donde se estrella todo el poder de esa argumentación y la máquina misma del Regio Vicariato de fines del XVI.

Y en la desembocadura del conflicto, Roma, que sitúa las cosas allí donde aquel prelado, mandatario *directo* de los Papas, las mantuvo.

Y el Regio Vicariato, que acata rendidamente la solución preceptiva de Roma, e incorpora el Breve pontificio a las Leyes de Indias.

VICENTE RODRÍGUEZ VALENCIA

Valladolid, 29 de enero de 1942.

APÉNDICE

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

Patronato 248. R.º 31

/ / F.ª 2. v.

Cedulas de la magestad del Rey don Phelipe cerca de los concilios prouinciales.

/ / F.ª 1.

Cedula Real para que se hagan los concilios Prouinciales de cinco en cinco años.

El Rey. Muy Reberendo en xpo Padre Arçobispo de la ciudad de los Reyes de las Prouincias del Piru del nuestro consejo sabed que su sanctidad a nuestra suplicacion ha concedido vn brebe para que uos y los Prelados de essas partes assi como estauadeis obligados de hazer concilios Prouinciales de tres en tres años conforme a lo que dispone el sacro concilio Tridentino cumplays con que se hagan de cinco en cinco años como lo entendereys por el treslado authorizado del dicho breve firmado del Arçobispo de Rossa Nuncio de su Santidad en estos Reynos que con esta os mande embiar porque el original queda en nuestro consejo de las yndias y assi os ruego y encargo que luego que lo reciuays deys auiso dello a los Prelados dessas prouincias vuestros suffraganeos para que entiendan lo que por el dicho brebe su sanctidad ordena, y proueays como se guarde y cumpla aquello de aqui adelante porque assi conuiene al seruicio de Dios y nuestro de que nos dareys aviso de Madrid XXI. de junio de M.D.LXX. años *yo el Rey*.—Por mandado de su magestad. *Francisco de erasso*.—

Concuerda con el original

El Maestro diego de morales
/ Rúbrica /

El Breve de Pío V a que hace referencia esta Cédula va íntegro en el texto, página 444. (Nota del autor.)

Al Obispo del Cuzco que cada y quando que el Arçobispo de los Reyes quisiere hazer concilio Prouincial y fuere llamado por el para ello conforme a los sacros canones vaya al dicho concilio y se junte con el en la parte que el señalare para ello.

El Principe. Reberendo en xpo Padre Obispo del Cuzco del Consejo del emperador Rey mi señor. Por que podra ser que el Arçobispo de la ciudad de los Reyes para dar orden en algunas cosas tocantes al seruicio de Dios nuestro señor e de su santa fee catholica y bien de la yglesia y de los otros de esse obispado y de los otros obispados de que el es metropolitano quisiera hazer concilio prouincial al qual es necessario que os junteys vos e los otros prelados suffraganeos a aquella yglesia. Vos ruego y encargo que cada y quando el dicho Arçobispo quisiere hazer el dicho concilio Prouincial y fueredeys llamado por el para ello conforme a los sacros canones vays al dicho concilio y os
F.ª 1. v. / junteis con el en la parte que el señalare para ello fecho en / Madrid en XIX dias del mes de Henero de M.D.LII años *yo el Principe.*—por mandado de su alteza *Francisco de ledesma.*—

Concuerda con el original

El Maestro diego de morales
/ Rúbrica /

A tenor desta cedula Real del obispo del Cuzco ay otras para todos los obispos suffraganeos para que vengan a concilio quando los llamare el Arçobispo de los Reyes.

Al Virrey del Piru que queriendo hazer el arçobispo de los Reyes concilio Prouincial le de el fauor que conuiniere para ello.

El Principe. Don Antonio de Mendoça Vissorey de las Prouincias del Piru y presidente de la audiencia Real que en ella reside sabed que nos escriuimos al Obispo del Cuzco y a los otros Prelados de los obispados de que es metropolitano el arçobispo de essa ciudad de los Reyes que si el dicho Arçobispo quisiere hazer concilio Prouincial y fueren llamados por el para ello vayan al dicho concilio y se junten con el conforme a los sacros canones y porque de hazerse el dicho concilio sera nuestro señor seruido y redundara en bien de las yglesias de essas Prouincias y de los naturales dellas vos encargo y mando que queriendo hacer el dicho Arçobispo el dicho concilio Prouincial le deys para ello el fauor que conuiniere que en ello sere seruido. De Madrid a 25. dias del mes de Henero de M.D.LII años *yo el Principe.*— Por mandado de su alteza *juan de samano.*—

Concuerda con el original

El Maestro diego de morales
/ Rúbrica /

Al Arçobispo de la ciudad de los Reyes sobre la celebracion de los synodos Prouinciales y synodales.

El Rey. Muy Reberendo en xpo Padre Arçobispo de la ciudad de los Reyes / del nuestro consejo ya saveys lo que por los sanctos Padres canones y vltimamente por el sacro concilio de Trento esta ynstituydo y ordenado cerca de la celebracion de los concilios Prouinciales y synodales y quanto esto es mas necessario y sera de mayor fruto en essa Prouincia por ser las yglesias nueuas y no estar tan enteramente asentado lo de la dotrina Religion e ynstitucion de los yndios e lo que ymporta y conuiene la celebracion de los dichos concilios en lo qual se podra tener particular relacion de los Prelados y personas que en ellos se juntaran del estado en que esta lo de la doctrina e ynstitucion y de la manera que aquello procede y de lo que toca a las yglesias y ministros ecclesiasticos y de lo que toca a las yglesias y ministros ecclesiasticos (sic) y de lo que en general y en particular convendra proueerse y se podran tratar y ordenar muchas cosas del seruicio de Dios y bien de las yglesias y beneficio de las animas y assi os encargamos muncho tengays cuydado de juntar y convocar los dichos concilios Prouinciales al tiempo y segun que por el dicho concilio de trento se ordena y que assi mesmo se hagan y celebren los synodales por cada perlado cerca de todo lo qual y de la forma y orden que se avra de tener y de lo que sera necessario preuenir y proueer auemos ordenado a don francisco de toledo nuestro vissorrey en essa prouincia lo trate, confiera y platique con vos y con los demas prelados y personas que pareciere convenir y que el de en nuestro nombre el fauor ayuda y assistencia que fuere necessario e yntervnga e assista en los dichos concilios Prouinciales por si o por otro de nuestros ministros que el nombre para que con mas fauor y authoridad y con mas quietud paz y conformidad se pueda celebrar segun que en estos nuestros Reynos en los concilios Prouinciales que en ellos se han celebrado se han fecho. Dada en Madrid a XXVIII de Diziembre de M.D.LXXVIII años *yo el Rey*.—Por mandado de su magestad *Francisco de erasso*.—

F.ª 2. /

Concuerda con el original

El Maestro diego de morales

/ Rúbrica /

CARTA DE STO. TORIBIO ALFONSO A S. M. DON FELIPE II, ACERCA DE LOS CONCILIOS PROVINCIALES DE LIMA, POSTERIORES AL DE 1583

Patronato 248. R.° 22

Al Rey Nuestro Señor en su Real Consejo de las Indias.

Arzobispo de Los Reyes.

Por cédula de su Magestad me está ordenado que en conformidad del Motu propio de su Santidad Pío Quinto celebre concilios Provinciales de cinco en cinco años, sin que en ello haya descuido ni negligencia alguna, y que los Sufragáneos acudan a él siempre que fueren convocados. Y por Breve de su Santidad Gregorio décimo tercio a mi supplicación me está concedido que por el tiempo que yo viviere cumpla con hacer los Concilios Provinciales de siete en siete años, sin embargo del Motu proprio de la Sanctidad de Pío Quinto, como todo ello lo he escrito más largamente a V. Alteza enbiando copia y traslado de las cédulas que cerca de esto ay de su Magestad y Breve. A lo cual yo he acudido despues que estoy en este Reyno con muchas veras, celebrando los Concilios provinciales a sus tiempos, como fué este concilio Provincial del año de noventa y uno, aviéndose cumplido los siete años después del concilio Provincial que se hizo el año de ochenta y tres (el cual se enbió a su Magestad en esta flota pasada para que visto en su consejo se me diese merced de rremitirmelo luego, por ponerlo en execución, con cédula de su Magestad y provisión en su Recomendación como se ha hecho con el concilio provincial del dicho año de ochenta y tres aprobado por su Santidad) y proseguiré siempre en hazer los dichos concilios de siete en siete años como está mandado por el dicho Breve, y tan encomendado por su Magestad el continuarse y hazerse, atendiendo a la obligación que ay a ello y a las penas impuestas contra los trasgresores, entretanto que su Santidad no manda y provee otra cosa, dispensando en esta parte para que se alargue a más tiempo, como se lo he embiado a suplicar algunas vezes, y aora en esta flota, y escrito a su Magestad para que por su parte se pida lo mismo. Representándose la distancia de los obispados y pobreza de algunos, y la falta que podían hazer con tan larga ausencia. Aunque con todo eso su Magestad por sus cédulas me tiene ordenado como tengo dicho se hagan de cinco en cinco años en razón del dicho motu propio de Pío Quinto, y ser esta tierra tan nueva en la qual vemos que las Ordenes hazen sus capítulos Provinciales de tres a tres años, y antes de tiempo otras juntas, estando tan apartados y remotos los

que se an de congregar unos de otros y tan distantes y más apartados que los Obispos que han de venir a Concilio, sin ponérseles ninguna cosa por delante. Y aunque por mi parte se suplicó a su Santidad fuese servido de que los Concilios Provinciales se celebrasen de diez en diez años o de doce en doce, no tuvo por bien de concederlo más de por los dichos siete en siete años, por parecer así convenía en estas partes.

Y el acudir yo a esta obligación de la celebración de los Concilios de siete en siete años en conformidad del dicho Motu propio y cédula de su Magestad, no se ha de tener por negocio en que yo exceda, ni dar oídos a nadie que sienta no hazerse el deber pareciéndoles ser muy a menudo los concilios, pues está por delante la obligación del Concilio de Trento y los dichos Motus Propios y Breves de su Santidad, y cédulas de su Magestad con todo el encarecimiento posible. Atendiéndose especialmente que para mí fuera de mucho descanso el no ocuparme en semejantes convocaciones de Obispos de tanto cuidado y solicitud el poderlos congregar, y ofresciendo a los que representan pobreza mi casa y hazienda para ello, como lo hize en la convocación deste concilio pasado de noventa y uno.

Y es justo se estime en lo que es razón el acudirse por mi parte a lo que ay tanta obligación, y se me den nuevas fuerzas para llevarlo adelante, como fuera al contrario negocio de mucha reprehensión no celebrar concilios provinciales a sus tiempos debidos. Ni salir en prosecución de la visita del Arzobispado en propia persona, no estando legítimamente impedido en conformidad de lo proveydo por el sancto Concilio de Trento, a la qual dicha visita yo he acudido con muchas veras y con el trabajo que por esta no se podrá decir. Y no olvidándome de volver a esta ciudad algunas veces proveyendo desde lejos a las necesidades que ocurrían, sin que en ello hubiese falta alguna, y no estando holgándome y descansando en esta ciudad rehusando el trabajo, sino poniendo en execución la obligación que ay de hazer en persona las visitas que su Magestad por sus cédulas tan encomendadas tiene se hagan por las propias personas de los Prelados. Guarde Dios Nuestro Señor la católica persona de V. Magestad. De Los Reyes, oy 25 de mayo de 1592 años.– *El Arzobispo de Los Reyes.*

P. CARLOS GARCÍA GOLDÁRAZ, S. J.

Un príncipe de Fez jesuíta

Sceih Muhammad Attasi, en religión P. Baltasar Diego Loyola de Mandes (1631-1667)

Estudio sobre su ascendencia regia

UN PRÍNCIPE DE FEZ JESUÍTA

SCEIH MUHAMMAD ATTASI, EN RELIGIÓN P. BALTASAR DIEGO LOYOLA DE MANDES (1631-1667)

ESTUDIO SOBRE SU ASCENDENCIA REGIA

SUMARIO: Introducción. — I. Cuestión de su genealogía. — II. Argumentos de De Castries H. en favor de su ascendencia regia. — III. Dudas e investigaciones de los superiores mayores sobre su linaje. — IV. Documentos varios y actas notariales. — V. Argumentos indirectos.

Introducción

Tres potentes carabelas, dos moriscas y una inglesa, salen del puerto de Túnez al amanecer de un día de fines de 1651.

Un joven de veinte años, de color blanco, de facciones hermosas, de majestad y maneras señoriles, vestido con una camisilla escarlata acolchonada y acompañado de 34 esclavos, sube al navío inglés; los restantes de su comitiva se embarcan en las otras naves.

Había salido de Fez unos meses antes en afán de visitar el sepulcro del profeta y hacerse con esto acreedor a las gracias prometidas a los fieles muslimes.

¡Siniestro atardecer! En el horizonte se divisan cuatro naves que temen sean enemigas; las moriscas se adelantan en plan de inspección. Reconocido el enemigo, eran cuatro galeones de la Orden de Malta; sucede una terrible calma, que impide a las naves volverse a juntar.

Los navíos moriscos envían sus lanchas durante la noche para trasladar a bordo de sus embarcaciones al joven y su séquito, pero el capitán de la nave inglesa no lo consiente.

Pronto la capitana de las galeras de Malta está al flanco de la inglesa, y después de una breve entrevista del capitán inglés con el general de la flota maltesa, quedan hechos prisioneros los 34 esclavos y su señor.

Trata éste de ocultar su origen queriendo pasar como hijo de un pobre mercader, pero pronto conocen los caballeros de la Orden que se trata de un gran personaje.

Durante sus cinco años de cautiverio, ejerce el oficio de alfaquí entre los secuaces de Mahoma, escribe muchas copias del Corán con notas explicativas y otros diversos libros, en total unos sesenta, todos encaminados a conservar en el fervor islámico a sus correligionarios.

El 12 de junio de 1656, obtenida la libertad mediante elevado rescate, se convierte repentinamente a nuestra santa fe, movido por una visión celestial, y el 31 de julio de ese mismo año recibe el santo bautismo, cambiando su nombre por el de Baltasar Diego Loyola de Mandes.

¿Quién es ese ilustre personaje?

En su biografía y en otros papeles autógrafos, nos dice él mismo que se llama Mohamed Attasi, y que es hijo del rey reinante de Fez, Adb-Aluahid Mtah Muhammed Scerif.

¿Lo es en realidad?

Este va ser el tema de nuestro estudio; pero bueno será dar antes algunos rasgos biográficos más salientes, para ambientarlo en los medios sociales en que se desarrolló su vida.

Estos datos no son más que un avance de una extensa obra que estamos ultimando, en la que se revaloriza la persona del gran príncipe de Fez y que irá acompañada de un grueso volumen con su autobiografía y muchos otros documentos inéditos de gran valor histórico.

Nació en Fez el año 1631. Desde muy niño se dió al estudio del Corán y ciencias auxiliares, logrando una grafía árabe perfectísima y un conocimiento no vulgar de las doctrinas del Islam.

Contrajo matrimonio a los catorce años con una señora de su misma familia, llamada Lala Fátima, natural también de la ciudad de Fez.

El mismo día de su bautismo, el gran maestre de la Orden de Malta, Lascaris, le ciñó la espada, recibiéndole como hijo de la religión y armándole caballero.

Muchos de los caballeros de la Orden creyeron conveniente contrajese nuevo matrimonio, pero él siempre rechazó esta proposición y mostró deseos de hacerse sacerdote. Por esta razón y por la persecución que movían contra él los mahometanos, determinaron pasase a Roma. Oportuna coyuntura se le presentó de hacer el viaje al ser nombrado Fr. Martín Redín, prior de Navarra, para virrey de Sicilia.

Por los rumores de peste en Nápoles y Roma, se detuvieron en Palermo y poco después pasaron a Mesina. Prefirió don Baltasar vivir en la casa profesa de la Compañía, no obstante los exquisitos cuidados y cariño con que le trataba el virrey.

Muerto el gran maestre Lascaris y elegido en su lugar el virrey Redín, volvió con éste don Baltasar a Malta, pero antes tuvo un rasgo muy simpático, inspirado, sin duda, en la vida de San Ignacio, a quien amaba tiernamente como a su padre y protector.

Había mandado hacer una sotana y manteo, previa licencia del señor obispo de Mesina, y, vistiéndosela, mandó traer una silla de manos, que hasta entonces nunca quiso usar, a pesar de las reiteradas ofertas del virrey. Se metió en ella y ordenó le llevasen a la casa profesa para depositar en el altar de San Ignacio su espada de caballero. Acompañado del Padre prepósito y de la comunidad, se dirigió a la iglesia, donde, después de haberla ofrecido, se cantó un *Te Deum* en acción de gracias.

Al poco tiempo de llegar a Malta, obtuvo del gran maestre permiso para volverse a Mesina, donde se entregó al estudio del latín e italiano. En los pocos días que estuvo en Malta, recibió la tonsura clerical, y en 1569, en Mesina, las cuatro órdenes menores.

Enterado de que el P. General no tenía dificultad en que viviese con los jesuítas en la casa profesa de Roma, se trasladó a la Ciudad Eterna, continuando el mismo género de vida que en Mesina.

Admitido por la undécima congregación general, entró en el noviciado de San Andrés del Quirinal, el 13 de septiembre de 1661. Terminados sus dos años de noviciado y hechos sus votos, en diciembre de 1663 se ordenó de sacerdote, celebrando su primera misa el 1 de enero de 1664.

Unos meses más tarde le destinaron los superiores a la casa de Génova, para atender al estudio de la moral y a la conversión de los esclavos mahometanos.

En poco más de un año que estuvo en esta ciudad, convirtió a más de 300, y otros tantos en Nápoles en año y medio que trabajó allí.

Finalmente, a principios del año 1667, cediendo el P. General a las reiteradísimas instancias del P. Loyola de ir a la misión del Mogor, le concedió el suspirado permiso. A mediados del mes de abril salió de Roma en dirección a Lisboa, donde debía embarcar para su nuevo destino.

Su paso por Italia y Francia fué un verdadero paseo triunfal: todos querían verle y recibir la comunión de su mano; en diversas ciudades le dieron muestras extraordinarias de afecto y veneración.

Antes de llegar a Arlés el P. Loyola, salió a su encuentro, acompañado de otros caballeros de la Orden de Malta, el Baylío D. Baltasar Mandols, que le había hecho prisionero cerca de Túnez.

No es fácil explicar la alegría del señor Baylío al encontrarse de nuevo con aquel a quien amaba como a hijo suyo, sin cansarse de mirarlo, llorando de gozo y ternura y bendiciendo al Señor por las maravillas que había obrado en aquella alma tan escogida.

Tales fueron las demostraciones de palabra y obra del señor Mandols, e hicieron concebir una estima tan grande del Padre, que el señor obispo siempre le trataba de Paternidad Real.

Mientras proseguían su viaje el P. Loyola y su compañero, las noticias que les precedían excitaron de manera extraordinaria la curiosidad de verle, oírle y admirar los dones humanos y divinos que tanto había ensalzado la fama.

En Toulouse le hicieron predicar el día de San Ignacio en nuestra iglesia: predicó en italiano, con gran aplauso y edificación del inmenso gentío que acudió a oírle; tanto, que muchos señores enviaron ya de mañana a sus criados para que ocupasen un puesto.

Llegó a Madrid el 23 de agosto. Los excesivos calores soportados en el viaje arruinaron su salud y cayó gravemente enfermo, recibiendo con gran devoción los últimos sacramentos.

Cuando apenas podía hablar, se reanimó a la presencia de un esclavo mahometano, y con gran admiración de todos los presentes, por espacio de más de una hora le instruyó y exhortó a la conversión, y pocos días después de la muerte del Padre, el nuevo catecúmeno recibía el santo bautismo.

El 15 de septiembre de 1667, a los treinta y seis años de edad, once de su conversión, seis de Compañía y cuatro de sacerdocio, murió santamente en el Colegio Imperial que los jesuítas tenían en Madrid. Asistió toda la nobleza a los sencillos funerales que acostumbra hacer la Compañía. Su cuerpo fué puesto en la cripta común del Colegio Imperial, actual catedral de Madrid, en un sitio separado de los demás, junto al P. Nieremberg. No contenta la nobleza ni la corte con aquellos honores, decretaron hacerle solemnes funerales regios, que tuvieron lugar en la misma iglesia del Colegio Imperial. La oración fúnebre la tuvo el P. Francisco Pedro Esquex, de la Compañía, predicador real (1).

Después de su muerte se vió nacer una floración exuberante de escritos sobre el P. Loyola, cuya simpática figura y su conversión sirvieron de argumento a multitud de dramas en diversas lenguas. En los colegios de jesuítas de Alemania, Tirol, Baviera y aun Polonia se representaron estos dramas, de origen, sin duda, jesuítico.

Pero el que más llamó la atención por su extensión y autor, fué el magnífico drama el *Gran Príncipe de Fez D. Baltasar de Loyola* (2), con que, a raíz de la muerte del Padre, el incomparable Calderón de la Barca inmortalizó su persona.

Se estrenó en Madrid, con asistencia de los reyes de España y de toda la corte, y, según nos asegura el P. Tirso González, se representó en otras muchas ciudades de la península, excitando en todas partes gran entusiasmo (3).

En estos últimos años han aparecido en diversas revistas algunos artículos sobre el P. Loyola, pero casi todos ellos se reducen a una mera traducción de los precedentes, sin atreverse a intentar hacer un estudio científico, y muchos de ellos están plagados de errores. Conforme a estos datos aquí presentados, debe corregirse lo que aparece en la autorizada obra *Jesuiten Lexikon* y en las otras que citamos en nota (4).

---

(1) González Tirso, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, Madrid 1687, 105.

(2) Calderón de la Barca Pedro, *Biblioteca de Autores Españoles*, IX, *Comedias de Don Pedro Calderón de la Barca*, J. E. Hartzenbuch, II, Madrid, 1934, *El Gran Príncipe de Fez D. Baltasar de Loyola*, 329-354. Menéndez y Pelayo, *Calderón y su teatro*, Madrid, 1884, Conferencia IV, 170.

(3) González Tirso, *ob. cit.*, 115.

(4) Charles Louis, S. J., *Les Jesuites dans les Etats Barbaresques*, 1920, c. IX, *Un sultan du Maroc se convertit et se fait Jesuite*, 165; El Siglo de las

El que en nuestros días ha intentado, aunque muy brevemente, hacer un estudio de investigación, ha sido De Castries H. en *Sources inédites de l'Histoire du Maroc* y más tarde en el *Memorial de H. Basset;* pero como no tuvo a mano documentos que justificasen lo que encontró en otros autores, contiene cosas que no son exactas. Pero lo que más llama la atención son las incoherencias entre sus dos trabajos. En el de 1928 corrige en varios puntos lo que decía en su primer trabajo de 1922, y desgraciadamente las correcciones no han sido afortunadas. Nuestra admiración sube de punto al ver que, según él mismo indica, utilizó a Brunacci como fuente y no explica la razón de las nuevas correcciones (5).

Gracias al P. Jesús Juambeltz, bibliotecario de la Curia de la Compañía de Jesús de Roma, que nos proporcionó una nota detallada de cuanto se encontraba entre los papeles del P. Lecina que él conserva, encontramos en el Archivo de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma un inmenso caudal de documentos inéditos muy interesantes sobre el P. Loyola.

Las vicisitudes por las que han atravesado en todas partes los archivos y papeles de la Compañía han sido la causa del desorden con que están numerados los documentos hallados en el cartapacio n. 1.060, que lleva la siguiente inscripción: "Notizie spettanti alla Vita del Padre Baldassar Loyola Mandes".

Por esta razón hemos adoptado una nomenclatura convencional, ya que se repite cuatro o cinco veces la misma numeración, tomando como norma de la misma las dimensiones del documento según se encontraban cuando se hizo la tal numeración.

Hemos convenido en señalar con una F, mayúscula, los documentos que siguen la numeración de los de mayor formato; con una M los de formato medio, y con una P los más pequeños. La autobiografía, por formar apartado distinto, la damos a conocer

---

MISIONES, Variedades, *Recordando a nuestros dramaturgos.* Un sultán jesuíta, Burgos, 17 (1930), 228-232; EL MENSAJERO ÁRABE, *Le Père Balthasar Loyola Mendez, S. J., et Mohammad al Abbas sultan du Marrakech,* diciembre 1934; LE MAROC CATHOLIQUE, *Un prince Marocain devenu Jesuite, Le R. P. Balthasar Loyola Mandols,* 1630?-1667 (1934), 143-144, 183-185; KATOLISCHEN MISSIONEN, 39 (1910), 1-4, *Der grozze Prinz von Fez P. Balthasar Loyola Mendez, S. J.; Ein Beitrag zur Geschichte d. Mission unter den Mohammedanen;* KOCH LUDWIG, S. J., *Jesuiten Lexikon,* Paderborn, 1934; v. Marokko, 1170-1172.

(5) DE CASTRIES H., *Sources inédites de l'Histoire du Maroc,* París, 15 vols. sin terminar. 2.ª série, France, I, pp. 203-240; *Memorial H. Basset,* I, París, 1928, 151-154.

con la abreviatura Au. Cuando no ponemos otra indicación, se entiende que se trata de los documentos del Archivo de la Universidad Gregoriana.

Al trascribir en las notas algunos párrafos de documentos inéditos, los copiamos con toda fidelidad, aunque desenvolviendo las abreviaturas que son de uso frecuente, y si la cita es larga, distribuyendo en párrafos lo que en los originales son, casi sin excepción, un párrafo ininterrumpido.

I. Problema genealógico

El asentar sobre base segura la creencia del linaje real del P. Baltasar Loyola Mandes, es asunto, a primera vista, de poca trascendencia; pero es, si bien se le considera, de gran interés, y, tratando de reconstruir científicamente la personalidad del príncipe, no menos sugestivo que imprescindible. Porque el exaltar su persona sin antes afianzarnos, en cuanto sea posible, en la solución de este problema, sobre el que en diversas ocasiones afirmó categóricamente la verdad y la confirmó con todo su modo de proceder, sería pretender levantarle un monumento con peligro de que, al descubrirse la verdad, se desmoronase sobre aquel a quien pretendimos enaltecer.

Al empezar nuestro estudio abrigamos la seguridad subjetiva de su regia prosapia, y por eso precisamente queremos corroborar con todos los argumentos que estén a nuestro alcance los fallos seculares de la Historia, que han dado al linaje regio del P. Baltasar los títulos de la prescripción.

Si todo trabajo de esta clase lleva consigo los gérmenes de la caducidad, por la dificultad de agotar las pruebas que directa o indirectamente nos conduzcan a la posesión de la verdad, mucho más tiene esto lugar en el caso presente, pues se trata de precisar las ejecutorias reales de un moro africano que vivió a mediados del siglo XVII, y que se cree traer su origen de los reyes legítimos de Fez. Reyes cuyo título de legitimidad no era muchas veces otro que el de la fuerza y conquista.

Se admite generalmente entre los musulmanes que el califa pueda confiar el gobierno de parte del Imperio a príncipes vasallos, los cuales tienen su título de legitimidad en el diploma de investidura. recibido del califa, y pueden tener el título de emir,

rey, sultán... Esos tienen idénticos poderes que el califa, pero sólo en el territorio a ellos confiado.

Dado el espíritu belicoso de los musulmanes, se comprende perfectamente qué fácil era el paso de una de esas formas legales a una menos legal; para ello, bastaba muchas veces un pequeño disgusto, o un simple antojo de libertad, flor tan natural en aquellas gentes, tan poco habituadas a la sumisión y obediencia.

La enorme extensión que en tan breve tiempo alcanzó el imperio islámico y la lentitud de medios de comunicación, dieron origen a una larga autonomía de los gobernadores de provincia, quienes tenían su mirada fija en la formación de nuevas dinastías locales.

Basta esto para comprender que una sociedad compuesta de tan diversas gentes unidas con lazos tan poco estables y sin autoridad jerárquica en materias dogmáticas, sin clero y tradición en la sucesión de su supremo jefe, fácilmente y con el mismo derecho que diversos modos de pensar o ambiciones muy diversas dieron origen a nuevas dinastías que pretendieron escalar el poder, hicieran nacer y morir rápidamente dinastías que surgían de la progresiva disgregación del imperio musulmán.

Tal vez estas ligeras indicaciones sirvan para iluminar el problema en algún paso más difícil, y si no llegan a darnos la solución definitiva que sería de desear, al menos permitan apreciar en su justo valor nuestro modesto empeño de aportar algo nuevo en el punto que discutimos.

Esta dificultad general del imperio musulmán, aumenta al tratarse de tierras africanas, pues "siempre ha sido el continente africano la tierra misteriosa cerrada a las miradas curiosas de los investigadores; pero ya hace algún tiempo cayeron esas murallas seculares, que cerraban el paso, y ahora se nos ofrece con generosidad como terreno propicio a toda clase de investigaciones" (1).

Esto no quita que haya períodos de la Historia en los que, o por haberse perdido valiosos documentos que nos podían señalar con seguridad el camino que se debe seguir, o por ser tiempos de grandes y continuas revueltas, sea poco menos que imposible un estudio a fondo.

Uno de estos períodos difíciles es precisamente el que va de

(1) LÉVI-PROVENÇAL, *Les historiens de Chorfa*, París, 1922, introd., 4.

principios del siglo XVII hasta mediados del mismo, tiempo en que corre la vida del P. Baltasar.

De este período dice De Castries en su obra *Sources inédites de l'Histoire du Maroc:* "La historia de Fez, después del reinado de Moulay Zidan hasta el advenimiento de la dinastía Alavita o Filala, es muy oscura. Sería necesaria una cronología muy segura para seguir los reveses políticos y las luchas intestinas de la turbulenta ciudad, y nos faltan en absoluto los datos. En los cuarenta años del 1626 al 1666 se pueden distinguir aproximadamente los siguientes puntos:

1) 1626-1637. — Compiten entre sí los descendientes de Moulay Abdallah ben ech-Cheikh.

2) 1637-1641. — Preponderancia en Fez de Sidi el Ayachi.

3) 1641-1666. — Preponderancia de Sidi Mohamed el Hadj, jefe de la confraternidad de Dila" (2).

Entre los documentos encontrados en el archivo de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, hay uno que nos da una idea clara de las dificultades del problema. "Porque en España y en otras partes se han estampado relaciones contrarias acerca de la serie de los reyes de Fez, que ocuparon el trono desde tiempos remotos hasta el presente, sería útil un documento auténtico de los reyes que se han sucedido durante estos veinte años y que este documento sea lo más detallado que se pueda, con los nombres de los hijos y hermanos que tuvieron. Y estos documentos creo sería cosa fácil el obtenerlos en aquellas partes, por ser cosas muy conocidas para ellos" (3).

Esto decía en 1666 el P. Brunacci; pero nada debió obtener, pues en la vida inédita que escribió sobre el P. Baltasar, queda todavía la cosa muy oscura. En otros documentos del mismo tiempo y del mismo autor (4) se ven deseos parecidos y se detallan preguntas cuya respuesta hubiera podido darle alguna luz en el problema.

Si esto sucedía en el mismo siglo XVII al tiempo que se desarro-

(2) De Castries H., *SS. Hist. Maroc,* première série, France, III, 572, nota 5

(3) "Perchè in Spagna, et altrove si sono stampate relationi contrarie circa la serie delli re di Fes, che sono stati da molto tempo in qua sino al presente, pero sarebbe anco utile una fede autentica delli re, che sono stati da venti anni in qua, e questa accurata quanto più si vuole, con i nomi dei figlioli, e fratelli, che hebbero. E questa fede sarà facile per esser di cose notissime in quelle parti." M. 45 r.

(4) F. 109; M. 41; M. 42.

llaban aquellos acontecimientos, creemos que a nadie llamará la atención el que tres siglos más tarde, a pesar de los adelantos científicos, no podamos dar una solución completa y definitiva.

La crítica histórica, que pretende descubrir a los embaucadores que, aprovechando una ocasión propicia pasaron como grandes personajes, no ha excitado hasta el presente polémica alguna en torno al origen del P. Baltasar.

Ninguno de los autores que han publicado algo sobre él, afirma nada contrario a su origen regio; todos lo tienen como legítimo heredero al trono de Fez. Sólo dos autores, el P. Aguilera Manuel y el P. Tirso González (5), indican los rumores que empezaron a correr en vida del Padre, y ambos señalan como origen de los mismos la reserva con que el P. Baltasar hablaba de su familia y primeros años, y estos rumores y esta reserva movieron a los superiores de la Compañía de Jesús, en cuya casa profesa de Roma vivía aun siendo seglar, a procurar aquellas actas notariales que en seguida examinaremos.

En nuestros días, nadie ha negado que el P. Baltasar fuese hijo del rey de Fez. De Castries H., en el *Memorial Henri Basset*, cuando habla de *Trois princes marocains convertis au christianisme*, dice en una nota: "Tiempo vendrá, y no muy lejano, en que las investigaciones históricas nos permitan identificar con precisión los príncipes marroquís convertidos al cristianismo. Las investigaciones que habrán de hacerse son muy delicadas, pues se encuentra o se puede encontrar entre ellos algún impostor que abusó de la credulidad de quienes le convirtieron" (6). "Hasta nueva orden, tendremos a todos por sinceros, excepción hecha de aquellos que ya en sus días fueron convencidos de impostores" (7).

Uno de esos tres príncipes sobre los cuales habla en esa obra, es D. Baltasar Loyola Mandes. Justo es el principio general asentado por De Castries como punto de partida en nuestro estudio.

En la magnífica colección de *Sources inédites de l'Histoire du Maroc* (8), habla también el mismo autor del P. Loyola, y des-

---

(5) Aguilera Emmanufl, S. J., *Provinciae Siculae Societatis Iesu ortus et res gestae ab anno 1612 ad annum 1672*. Panormi, 1740. 909. González Thyrsus, S. J., *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, Matriti, 1687, P. II, l. II, c. VIII, 105, 106.

(6) De Castries H., *Memorial H. Basset*, I, París, 1928, 141.

(7) *Ibid.*, nota 1.

(8) De Castries H., *SS. Hist. Maroc*, 2 série, France I, 203-240.

pués de unas páginas de biografía, publica unas cartas sobre él. En este último trabajo, escrito con cariño hacia el personaje, se muestra muy inclinado a admitir como legítimo para el P. Loyola el título de hijo del rey de Fez, y procura con argumentos indirectos probar su aserto, ya que él no conoció las actas notariales que sabe se hicieron en vida del P. Loyola para probar su realeza. Los argumentos de De Castries se pueden reducir a tres.

II. Argumentos de De Castries en favor de su ascendencia regia

Se funda el primer argumento en una frase del P. Loyola en carta al hijo del rey de Túnez, en la que claramente él se dice heredero del reino de Fez.

El segundo argumento, aunque negativo, tiene mucha fuerza. En 1669 se publicaba en Londres un libro titulado *The history of the three late famous impostors viz. Padre Ottomano, Mahomed Bei and Sabatai Sevi*, y nada se dice del P. Loyola (9). No se puede atribuir a desconocimiento de la existencia del P. Baltasar, pues cartas de aquel tiempo nos dicen que la conversión del hijo del rey de Fez fué el centro por mucho tiempo de los noticieros de entonces (10). Por otra parte, el P. Loyola fué compañero de prisión del P. Ottomano, O. P. (11), que pasaba por hijo del

---

(9) Evelyn John, *The history of the three late famous impostors viz. Padre Ottomano, Mahomed Bei and Sabatai Sevi*, London, 1669.

(10) *La seconde vie d'un sultan du Maroc*, tres documentos con una breve introducción presentados por L. Lebessou, en *Études*, 123 (1910), 492-495.

(11) Archivo de la Orden de Malta, *Consigli di Stato*, vol. n. 1759, 416-2. Por el libro de Evelyn John, cfr. nota 9, vemos lo que se opinaba del linaje del P. Ottomano. Tomamos de *SS. Hist. Maroc*, de De Castries, 2 série, France I, 205, nota 2, la siguiente interesante nota: "Osman, más tarde el P. Ottomano, hecho prisionero cuando era niño de pocos meses, juntamente con su madre, en aguas de Rodas por las galeras de la Religión, fué conducido a Malta, y muerta su madre poco tiempo después, se le colocó en un convento. A la edad de doce años, recibió el bautismo con grande solemnidad el 23 de febrero de 1655, y el 20 de octubre de 1658 ingresó en la Orden de Predicadores. Aunque en su bautismo le impusieron el nombre de Domingo de Santo Tomás, siempre se le conoció con el nombre de P. Ottomano. Su vida religiosa no fué tan humilde como la del P. Baltasar, sino que, aprovechándose de la leyenda que le hacía hermano del sultán, vivió rodeado de los más grandes honores, gozando en la Orden de un trato de favor, comiendo aparte, dispensado de la abstinencia, etc...; estuvo autorizado para que le tocasen el violón a fin de verse libre de su melancolía. El P. Ottomano hizo su entrada solemne en París el 27 de enero de 1665. Recibido por el rey en el Louvre, pasó a Grecia cargado de negocios que

Gran Ibraim, bautizado en Malta año y medio antes; además, sus numerosas conversiones de mahometanos, las mismas relaciones con el cónsul inglés que procuró la libertad del P. Loyola, eran ya del dominio público.

Unos años más tarde, en 1683, J. B. DE ROCOLES publicaba *Les imposteurs insignes, ou histoire de plusieurs hommes de néant de toutes les nations, qui ont usurpé la qualité d'Empereur, Roys et Princes...*, y nada tampoco se dice del P. Baltasar.

¿Qué influyó en las sospechas que se esparcieron por Roma, sobre todo apenas llegó el Padre, y por Florencia el año 1666? ¿El conocimiento de la existencia de tales impostores?

No tenemos ningún indicio en pro ni en contra. Cierto que no es inverosímil que, si estas noticias de personas que usurpaban el título de rey o príncipe estaban muy extendidas por Europa, recelasen de la veracidad del P. Loyola aquellos que, no tratando íntimamente con él, observaban el gran silencio que guardaba en torno a este asunto de su familia.

Finalmente, aduce como argumento en favor del linaje real del P. Loyola el que sabía él que, antes de hacer los votos en la Compañía de Jesús, buscaron los Padres jesuítas pruebas ciertas de la familia del P. Loyola; sabía que llegaron a Roma, y como conclusión deduce que debieron ser favorables a su ascendencia regia, una vez que fué admitido en la misma Compañía (12).

Aunque el argumento es bueno, él se funda en el documento de Málaga, y si es así, parece ignorar que éste no se obtuvo hasta el año 1666, un año antes de la muerte del Padre.

Además, dice que las actas notariales estuvieron depositadas

---

había de tratar con los turcos. A fines de 1669 volvió a Italia, nombrado prior y Vicario General de los conventos de Malta; el 26 de octubre 1676 terminó su vida, a la vez misteriosa y accidentada. Cfr. BULGARINI, *Vita del P. Maestro F. Domenico di S. Tomaso... figlio d'Ibraim, Imperador de' Turchi*, Nápoles, 1689; DE JANT, *L'Histoire du R. P. Dominique Ottoman*, París, 1665; MISSAK, *Le Père Ottoman* dans *Rev. d'Hist. Diplom.*, París, 1903; CALLUS, *Il P. Ottomano fu vero Principe?*, Roma, 1918." En una carta que se conserva en el archivo de la Gregoriana escrita por el P. Loyola al P. Brunacci, se habla del encuentro con el P. Ottomano cuando ambos fueron a venerar la Sábana Santa, y en ella se dice que "andava pomposamente". F. 263 v. — Por la copia sacada del volumen de los *Consigli di Stato*, de la Orden de Malta, a que antes hemos aludido, hay que corregir la fecha del bautismo del P. Ottomano, pues tuvo lugar, no el año 1656, como dice De Castries, sino el 1655, el 23 de febrero. La copia es favor que debo a Mons. P. Fco. Cabendish, capellán de los Caballeros de la Orden de Malta en dicha isla, y al Sr. D. José Darmanin Demajo.

(12) DE CASTRIES H., *SS. Hist. Maroc*, 2 série, France I, 207.

en el archivo del Vaticano; ignoramos en qué funda su afirmación, pues tratándose de una cosa particular que afectaba únicamente a la Compañía, y ella se había preocupado de conseguirla, no sabemos por qué fuesen a parar al Archivo Vaticano.

Al menos cuando escribía Brunacci la vida del P. Loyola, se conservaba en los archivos de la Compañía, y también durante el generalato del P. Beckx, pues en la cubierta que guarda los documentos que hemos encontrado en el archivo de la Gregoriana, dice "ex bibliotheca privata P. Petri Beckx".

No nos extraña lo que a continuación dice: "yo, por desgracia, no he podido dar con ellos" (13); ciertamente, si los buscó en el Archivo Vaticano, nada tiene de particular que no los encontrase. Además, por el mismo modo de hablar, parece que él no conocía el texto ni copia de dichos documentos, cosa un poco rara, cuando cita como fuente de sus notas biográficas los dos tomos inéditos del P. Brunacci (14), en donde se encuentran todas las actas notariales aducidas por nosotros, menos dos (15).

III. Dudas e investigaciones de los superiores mayores sobre su linaje

Al llegar D. Baltasar de Loyola a Roma en 1659, se encontró con que estaba muy extendida por toda la ciudad la fama de que él era el heredero al trono de Fez. Naturalmente, estas voces acuciaron en general la curiosidad, aun de los grandes señores y príncipes, que, movidos, si no por lo insólito del caso, sí, al menos, por las circunstancias no ordinarias que acompañaron y siguieron a su conversión, desearon ardientemente tratarle y oír de sus mismos labios cuanto corría de boca en boca (16).

Fuerte debió de ser la contrariedad que experimentaron al ver la vida retirada que llevaba, y más al conocer cómo esquivaba a propósito el hablar, aun con los mismos jesuítas, sobre su condición de príncipe heredero de Fez.

Aquí tuvieron origen las sospechas que bastantes de los que

(13) *Ibid.*, 207.

(14) *Ibid.*, 203, nota 2.

(15) Omite Brunacci el documento de Liorna de 31 de julio de 1664, que presenta tantas dificultades, y el informe jurídico de Cádiz de 1671.

(16) BRUNACCI, *Vita del Ven. P. Baldassare Loiola de Mandes*. Arch. Soc. Jesu, Rom. Vitae 105, P. III, c. VII, 128 r.

vieron defraudadas sus ansias de tratar con D. Baltasar empezaron a esparcir por Roma acerca de su origen, creyendo que ésa era la causa de su retraimiento: el miedo a que quedase de manifiesto su verdadero linaje.

Sirvió todo esto para que los Superiores de la Compañía de Jesús hiciesen todas las diligencias posibles a fin de tener pruebas claras y jurídicas sobre su cuna y primeros años.

Si en su trato exterior era algún tanto retraído, aun con los jesuítas, a ello le movía la experiencia del primer año después de su conversión, en el que, a pesar de la dificultad de hablar en italiano, no le dejaban un momento de reposo, y ahora trataba de estudiar latín, cosa que se le hacía muy cuesta arriba, pero que sus deseos ardientes de hacerse sacerdote le sostenían en su empeño de aprenderlo.

Muy otra era su conducta con los que le trataban con intimidad, y en especial con los superiores de la Compañía y Padres espirituales.

El cardenal D. Antonio Barberini (17), que en sus frecuentes visitas al noviciado de San Andrés del Quirinal llamaba casi siempre a nuestro P. Baltasar, pues gustaba mucho conversar con él, decía que era imposible dudar del origen del P. Baltasar, pues su mismo trato y educación manifestaban bien a las claras su estirpe regia, pero mucho más su candorosa veracidad, unida a un conjunto de virtudes no ordinarias con que el Señor había regalado a aquella alma tan escogida (18).

Ninguno de los que trataron en el seno de la intimidad al P. Baltasar jamás se permitió dudar de la veracidad de cuanto decía; de manera que sería temerario y fuera de toda razón el apuntar en contra de su linaje real la posible falta de sinceridad en cuanto él nos refiere de sí con tanta sencillez.

Tiene la sinceridad un tono de voz y un modo de expresarse tan característicos, que no es fácil el fingirlo, sobre todo a la larga y menos en el trato con personas de perspicaz observación y que estaban tan interesadas en conocer la verdad.

El P. Brunacci, tanto en su vida inédita como en otros pape-

---

(17) Antonio Barberini, cardenal, descendiente de la ilustre familia florentina de su nombre, nació hacia el año 1607; cardenal a los veinte años, desempeñó cargos importantes en Italia y Francia. Murió en Nemi, cerca de Roma, el 3 de agosto 1671.

(18) BRUNACCI, *ob. cit.*, P. III, c. VII, 128 v.

les privados, manifiesta su íntima convicción en torno a la veracidad del P. Baltasar, pero quiso, con todo, comprobar con mayor cuidado esta su apreciación, pues las cosas que le manifestaba su hijo espiritual no eran ordinarias. Después de todas sus observaciones, nos dejó escrito lo que sigue: "Testimonio irrefragable de cuanto él decía sobre sus cosas, es que, cuando se trataba de algo que redundase en su alabanza, se veía después que se había quedado muy corto en el modo de expresarse" (19).

No obstante la seguridad de quienes le conocían muy de cerca, juzgó el General de la Compañía, P. Goswino Nickel, conveniente conocer con mayor certeza y detalle cuanto al P. Baltasar se refiriese, pues no se hacía nada improbable que, dado el tenor de vida que llevaba y su amor a la Compañía, pidiese algún día entrar en ella.

Para zanjar de una vez todas las habladurías, ordenó el Padre General, como primera providencia, al P. Bartoli (20) exigiese de su dirigido una afirmación explícita y clara de su linaje.

Expuso el P. Bartoli al P. Nickel los motivos que movían a su hijo espiritual a observar aquella conducta de retraimiento. Con todo, el P. Nickel, que deseaba tener pruebas más claras, mandó al P. Bartoli hacer un examen de D. Baltasar y ordenarle respondiese abiertamente si en realidad era hijo del rey de Fez.

Brunacci, en su vida inédita, reproduce esta escena (21). Una de las muchas veces que se presentó D. Baltasar en el cuarto del P. Bartoli, comenzó éste por excusarse de proceder de aquella manera, pues se veía obligado a ello por la obediencia, y le rogó encarecidamente respondiese con claridad la verdad. —Señor don Baltasar, ¿es usted verdaderamente hijo del rey de Fez, sí o no?

Admirado de esta novedad, preguntó D. Baltasar: —¿Por qué me hace V. R. esta pregunta? —Así me lo ha ordenado el Padre General—respondió el P. Bartoli—, quien desea tener testimonio explícito de su linaje real, pues su continuo silencio en esta materia es causa de que algunos señores principales duden de la

---

(19) Notas manuscritas de Brunacci entre los documentos del archivo de la Gregoriana.

(20) Bartoli Daniel, escritor fecundísimo, nació en Ferrara el 12 de febrero de 1689; entró en la Compañía el 10 de diciembre de 1623; profesor y predicador, murió en Roma el 12 de enero 1685. Cfr. Sommervogel, *Bibliot. de la Comp. de J.*, I, 965-985.

(21) Brunacci, *ob. cit.*, P. III, c. VII, 131 v, 132 r.

verdad de su prosapia regia, y desea el P. General satisfacer la curiosidad de dichos señores.

Entonces respondió él con gran majestad: —Tiempo hay de humillarse y tiempo de decir la verdad. Yo soy el hijo del rey de Fez. ¿Quiere algo más de mí?

Levantóse al punto el P. Bartoli y abrazó con gran afecto a D. Baltasar, asegurándole que esa había sido la creencia del P. General y la suya propia, pero por las razones antes indicadas habían procedido de aquella manera.

En otra entrevista procuró instruirle largamente sobre lo conveniente que sería, para mayor gloria de Dios, el que quedasen pruebas jurídicas y claras de su ilustre familia, pues la conversión del hijo del rey de Fez era cosa que redundaba en mucha gloria de Dios, la cual se debía conseguir no ocultando el caso, sino haciéndole público. Al punto se mostró dispuesto D. Baltasar a cambiar de modo de proceder, pero antes propuso algunos reparos, pues dado su "natural soberbio y altanero" (22), temía le sobreviniesen de aquella mudanza grandes peligros.

Propuso a D. Baltasar el obtener actas notariales sobre sus antepasados, para que quedasen como monumento perpetuo de la providencia y misericordia del Señor cuando los venideros escribiesen la historia de aquellos tiempos.

Accedió gustoso a cuanto le proponía el P. Bartoli, y después de encomendar todo el negocio al Señor y ponerlo en manos de la Santísima Virgen, le presentó, al cabo de algunos días, unos papeles con noticias de su nacimiento y familia.

De esas notas entresacaron los PP. Bartoli y el entonces secretario de la Compañía P. Sothwel lo que creyeron más oportuno para el fin que pretendían y las enviaron en seguida a todas partes de donde esperaban poder obtener aquellas pruebas: a España, Portugal e Inglaterra (23).

Buena ocasión se les presentaba para conseguir el tener pronto en Roma esos documentos, dado que dentro de muy poco, mayo 1661, debían venir a la próxima Congregación General muchos Padres de distintas naciones.

Este fué el motivo que propusieron a D. Baltasar para que cuanto antes les ayudase en aquella empresa.

---

(22) *Ibid.*, 132 r y v.
(23) *Ibid.*, 133 r.

Además de las notas de que antes hemos hecho mención, y de otras indicaciones que D. Baltasar les hizo para conseguir con más seguridad lo que pretendían, escribió él mismo en árabe a su mujer, con el fin de que los turcos, al ver la grafía, pudiesen dar testimonio de su persona; en esa carta le daba algunas noticias de su vida y la exhortaba a convertirse.

Si hemos de ser sinceros, al encontrarnos con tantos y tales documentos, creímos no sólo posible, sino fácil el dar una solución completa al origen del P. Loyola, pero a medida que los hemos ido estudiando, se nos presentaba cada vez más insoluble el problema. Dada, pues, la dificultad indicada al principio sobre el punto en cuestión, nuestro propósito es más modesto: presentar reunidos los argumentos en favor de la ascendencia regia de D. Baltasar Loyola de Mandes y examinar el peso de las pruebas admitidas, dejando para otros la difícil y enojosa tarea de ver los puntos de contacto entre lo que se dice en los documentos y el contenido de las diversas historias, no muy concordes entre sí, de los años 1660-1666.

El punto de partida en nuestro estudio serán las palabras claras y terminantes de D. Baltasar al hablar de su nacimiento y primeros años. Estas palabras, al menos de lo que nosotros conocemos, son cronológicamente las primeras.

IV. Documentos varios y actas notariales

Su autobiografía, escrita por orden de sus confesores, es un modelo acabado de encantadora sencillez. A través de un italiano de principiante, se respira un aire puro de veracidad, que no permite dudar en lo más mínimo de la sinceridad del autor.

Comienza diciendo: "Yo soy Baltasar Loyola de Mandes, humildísimo e indignísimo siervo del Señor y de la Santísima Virgen" (24).

Después de explicar lo que va a escribir y quién le ha mandado lo haga, pone en seguida una advertencia que hay que tener muy presente para explicar algo que en seguida diremos.

"Siendo mi confesor, como he dicho al principio, quien me mandó por santa obediencia que escriba de esta manera, yo no

(24) "Io sono Baldassarre Loyola de Mandes humilissimo et indegnissimo servo del Signor Dio, e della Santissima Vergine Maria." Au. f. 1 r.

he podido menos de hacerlo; yo le prometí que lo haría; pero, Padre mío, yo quiero que vos me prometáis una cosa, a saber: que lo que yo escriba no habéis de enseñar a persona alguna mientras yo viva, pues no quiero ser alabado, honrado ni glorificado en este falaz mundo, porque esto poco o nada que yo he hecho no fueron obras mías, sino obras del grandísimo Dios y de la Santísima Virgen María.

"Ésos sean alabados, honrados y glorificados por todos los siglos de los siglos. Amén.

"Yo soy principiante en la lengua vulgar, no sé escribir bien. pero escribo como puedo por obediencia y para mayor gloria de Dios y de la Santísima Virgen María.

"Yo nací en la ciudad de Fez y me llamaba Muhammad At-tazi, y mi padre es llamado Abd Aluahid Mtah Muhammed Scerif, que es rey reinante en todo aquel reino de Fez... Mi madre es llamada Hoali" (25).

Al fin de lo que él en otro lugar llama libro primero y comprende los tres primeros cuadernos de su autobiografía, termina diciendo: "Fué escrito esto en la casa profesa de la Santa Compañía de Jesús, en mi cuarto, 17 de mayo 1660" (26).

Tres cosas se deducen de estas declaraciones. Una, que don Baltasar se dice hijo de Abdaluahid, rey de Fez; otra, que antes de las órdenes del P. Nickel y, por consiguiente, antes de la escena con el P. Bartoli, había ya afirmado terminantemente su origen, y, finalmente, la tercera, que la causa de que desconociesen confesión tan explícita fué sin duda la promesa que exigió

(25) "Essendo il mio confessore come ho detto nel principio, mi comando per la santa l' obedenza, che io scriva di questa maniera, non ho potuto fare di mino, io gli promittivo che lo farò, ma mio Padre io voglio che voi mi promettiate una cosa, cio è che non mostriate questa scrittura a nessuna persona mentre io vivo, perchè io non voglio esser lodato, ne onorato, ne glorificato in questo fallace mondo; perchè questo puoco, o niente che ho fatto, non furono opere miei, furono opere del grandessimo Dio, e della Santissima Vergine Maria Essi siano lodati, et onorati, e glorificati, per omnia saecula saeculorum. Amen.

"Però io sono prencipiante nella lengua volgare, non so scrivere bene, scrivo come posso per l' obedenza, e per maggior gloria di Dio, e della Santissima Vergine Maria. Io naqui nella città di Fes, e mi chiamava Mahamed Attazi; et il mio padre è chiamato Apd Aluahid Mtah Muhamed Scerif, che è re rignante di tutto quello regno di Fes... Chè vol dire Apdaluahid? Significa nella lengua volgare schiavo di un solo Dio. Ché vol dire Muhamed? Il nome di Mahaomitto Scerif? la casata di Mahaomitto. E la mia madre è chiamata Ouali. Chè vol dire Ouali? Significa l' Altezza." Au. f. 1 r y v, 2 r.

(26) "Fu scritta questa cosa nella casa professa della santa Compagnia di Giesù, nella mia camera 17 di Maggio 1660." Au. f. 33 r.

D. Baltasar, a quien le ordenó escribiese "cuanto recordase de su nacimiento, vida temporal y espiritual y de las gracias que indignísimamente había recibido del Altísimo Dios" (27). Era éste su confesor P. Juan Rhó.

En otro documento de enero de 1664, escrito de mano de don Baltasar, encontramos parecidas declaraciones.

"Yo nací en África en la ciudad de Fez; mi padre, llamado por nombre Abd Aluahid (es decir, esclavo de un solo Dios) Mtah Ahmed Scerif, el cual reina en todo el reino de Fez por descendencia. Tenía en mi tiempo dicho padre dos esposas: una se llamaba Tmom, de la que tuvo un hijo y una hija, ambos mayores que yo en edad; el niño tenía por nombre Ahmed, y la niña, Arbia; los dos murieron antes de mi partida, sin haber dejado ningún hijo ni hija.

"De mi madre tuvo otros dos hijos menores que yo: en cuanto a las hijas, tuvo al principio tres, que murieron antes del uso de la razón, y además de estas tres tuvo después otras dos... Acerca del nombre de mi madre, se llamaba Hoali...; yo era entre los varones el primogénito; tuve por nombre Muhammad At-tazi, y entre tantos títulos Seih" (28).

En lo relativo al problema principal, vuelve en este nuevo documento el mismo D. Baltasar a afirmar claramente ser hijo del rey de Fez.

En la misma autobiografía hay diversas ocasiones en las que afirma su ascendencia regia, aunque no tan directamente como las que ya conocemos.

Una vez convertido, procuraron sus esclavos aducirle razones para que no diese aquel paso y se volviese a su casa, dicién-

---

(27) "...accio che ic scriva tutto quello, che mi ricordo della mia nascita e della mia vita temporale e spirituale; e le gratie, che ho ricevoto indegnissimamente dall' Altissimo Dio..." Au. f. 1 r.

(28) "Io naqui in Africa nella città di Fes, il mio padre chiamato per nome Abdaluahid (cioè schiavo d' un solo Dio) Mtah Ahmed Scerifh, il qual regna in tutto il regno di Fes per descendenza, haveva nel tempo mio il detto padre due moglie una si chiamava Tmom dalla quale hebbe un maschio, e una femina ambi due d' ità magiore di me, il maschio haveva per nome Ahmed, e la femina Arbia, ambi due morirono prima della mia partenza senza haver lasciati nessun figliulo, ne figliuola. Dalla mia madre poi hebbe due altri figliuoli minori di me. E quanto alle figlie femine, ne ebbe prima tre, le quali morerono prima del uso della ragione oltre a queste ne hebbe due altre dopo... Circa poi il nome della madre si chiamava Hoali... Et io era fra li maschi il primo genito, hebbi per nome Mohometto Attazi, e fra tanti titoli Sceih." M. 44 r, 43 v.

dole que su padre, su madre, sus hijos y el reino de Fez lo esperaban. A lo que él respondió: "Mi reino está en el cielo" (29).

Parecido a éste es el pasaje en el que nos vuelve a contar las diligencias que hicieron con ocasión de una carta en la que le anunciaban la muerte de su padre y cómo ansiaba todo Fez su vuelta para ocupar el trono (30).

Ciertamente que todos estos pasajes no tienen fácil explicación en la hipótesis contraria a la estirpe regia del P. Baltasar.

Al enterarse el P. Loyola de la prisión del hijo del rey de Marruecos (31), le escribió una carta muy cariñosa, consolándole y animándole a hacerse cristiano. En esta carta le cuenta toda su vida desde que cayó en manos de los caballeros de Malta.

Cuando habla de las dificultades que le puso su padre al querer emprender el viaje a la Meca, dice: "Me negó, porque estaba absorto en el pensamiento de que yo le tenía que suceder en el trono y ser su heredero" (32). La carta fué escrita ciertamente antes del 23 de junio de 1663 (33), y aun cuando no llevase fecha, se ve claramente que el documento es del 1663, pues en el texto se dice una vez, que hace doce años fué hecho prisionero (34), y su prisión, como sabemos, tuvo lugar el año 1651; más tarde dice también que hace siete años es cristiano (35), y, como consta en muchos documentos, el año 1656 fué el año de su conversión y bautismo.

El 28 de abril de 1665 escribía el P. Loyola a D. Filipo de Austria (36), hijo del rey de Túnez, quien después de haber abra-

(29) "All' hora cominciarono apersentarmi con loro parole, il mio padre come sta spettando, e la mia madre e li figlij miei et il regno di Fes. Io risposi non ho più altro padre, ne altra madre, ne figlij, ne mogle: Giesù Christo è il vero mio padre, e Maria la mia madre, et il mio regno stà nel cielo." Au. f. 26 v.

(30) Au. f. 29 v.

(31) Esta carta la envió al P. Juan Cotta, S. J., el 23 de junio de 1663, para que la entregase en propias manos al hijo del rey de Marruecos que vivía en la ciudad de Lisboa y que había sido hecho prisionero del rey de Portugal. No nos atrevemos a hacer conjeturas sobre quién fuese tal hijo del rey de Marruecos, pues ya hemos indicado la confusión que existe en este período de la Historia.

(32) "Mi negó questo fatto perchè era il pensiero suo tutto, che habia a regnare in vece sua, ed hereditare." M. 135 r.

(33) Cfr. nota 31.

(34) "Sono stato preso in Malta, sappilo, passati già sono dodici anni." M. 139 r.

(35) "Dopo d' essermi fatto christiano in Malta di già sono passati 7 anni..." M. 141 r.

(36) Según De Castries H., *SS. Hist. Maroc*, 2 sér., France, 205, nota 3,

zado la religión cristiana, aportató, haciéndose de nuevo mahometano. Procura atraerle con sus exhortaciones de nuevo al seno de la Iglesia católica, y para ello le recuerda su ejemplo, cómo él había abandonado todo cuanto dominaba y poseía (37). La carta termina diciendo: "Padre Baltasar Loyola Mandes, de la Compañía de Jesús, el cual nació en la tierra para el reino de Fez, pero fué elegido por Dios para el reino de los cielos" (38).

Esta carta sabemos que llegó a manos de su destinatario (39), quien conocía o podía conocer muy bien el estado de Fez, y no se recata el P. Baltasar de presentarse como heredero al trono; además, D. Filipo le reconoce como tal en su respuesta, aunque le llama hijo del rey de Marruecos (40).

El mismo P. Loyola, escribiendo sobre este asunto al P. Brunacci (41), dice que no sabe por qué le llama hijo del rey de

---

era este príncipe Cheleby Hadji Mohamed, hijo de Ahmed Khodja, que fué rey de Túnez desde el año 1640 al 1647. Abandonó el islamismo, fué bautizado en España con el nombre de D. Felipe, y el mismo rey de España se dignó ser su padrino. Vuelto a Túnez, apostató, haciéndose de nuevo mahometano, pero guardando profunda simpatía para los cristianos. Vivía en excelentes relaciones con los agentes europeos y procuraba prestarles muy buenos servicios. Es frecuente que en las cartas se le designe con el nombre europeo de D. Felipe de Austria. Acerca de este personaje pueden verse las *Mémoires du chevalier d'Arvieux,* III, 505 ss.; las *Mémoires de la Congrégation de la Mission,* II, 28 ss.; *l'Histoire des Revolutions de Tunis et d'Alger,* 107; PLANTET, *Correspondance des beys de Tunis,* I, 169 ss. Un artículo muy interesante en *Revue d'Histoire des Missions,* 11 (1934), 481-493; COSTE P., *Un prince tunisien converti.*

(37) "Credo che havera sentito la mia resolutione nell' abandonare quanto dominava possedeva, e nel mondo sperava..." F. 156 v.

(38) "P. Baldassare Loyola Mandes, della Compagnia di Giesù, il quale nacque in terra per il regno di Fes, ma eletto da Dio per il celeste regno." F. 157 r.

(39) "1665 alli 16 Novembre, Fede del recapito delle lettere per il Prencipe Don Filipo in Tunesi." Se trata nada menos que de un documento firmado por notario, en el que hace constar oficialmente que él mismo entregó las cartas a dicho príncipe, que en realidad fueron a parar a sus manos. Era este señor M' ami Genovese, habitante de Túnez; habla de D. Filipo de Austria, dándole el título de Príncipe. F. 154 r.

(40) Propiamente no es respuesta directa del príncipe D. Filipo; es lo que nos cuenta el autor de la "fede" a que aludimos en la nota precedente: "Et con l' istanze fatemi de esso Signor Giovanni. Maria più volte et in scritto et in voce nè ho procurato la risposta andando più volte a solecitarla da essi, ma dopo d' haver diletato più volte or con una or con altra scusa, in ultimo mi disse detto Signor prencipe che essendo quelle lettere del figlio del re d' Marroco, che era fra christiani religioso Giesuita che non poteva rispondere si non con molta sicurezza..." F. 154 r.

(41) "E perchè si tardò la sua risposta, si è procurato di saperne la cagione, la quale si è saputa per mezzo di questa fede che mando rinchiusa nella presente (se refiere a lo que decimos en la nota anterior) a V. R. accio che preghi

Marruecos; sospecha si será tal vez porque al presente se hallan unidos los reinos de Fez y de Marruecos como lo estuvieron antiguamente.

Difícilmente se podrán poner tropiezos a tales argumentos andando de por medio personas de tal calidad.

De todas partes a donde se enviaron las instrucciones del P. General, según asegura Brunacci, respondieron que se harían las diligencias convenientes para obtener cuanto deseaban; pero de Andalucía hubo algo más que promesas, debido sin duda a la proximidad de estas partes a las costas africanas y a especiales circunstancias, como nos cuenta el mismo Brunacci detalladamente.

Apenas llegaron a Málaga las órdenes del General, mandaron los jesuítas a D. Antonio Clavero, sujeto de raras prendas, a Ceuta, plaza fuerte del Rey Católico al otro lado del Estrecho, con el fin de obtener allí un documento auténtico sobre la cuna e infancia de D. Baltasar.

Al mismo tiempo que el señor Clavero, llegaban a Ceuta dos ilustres moros enviados de Fez a tratar graves negocios con el gobernador de aquella plaza. Aprovechó esta ocasión inmejorable nuestro Clavero, y habiendo informado al gobernador del motivo de su venida, suplicó a éste le ayudase en aquel negocio de tanta gloria de Dios y de tanto honor para la Iglesia católica.

Para mejor conseguirlo, el gobernador se excedió en muestras de especial benevolencia con aquellos dos nobles moros y les manifestó deseos de conocer con precisión y exactitud lo que ya era de dominio público en Italia y España, sobre la conversión de D. Baltasar, especialmente acabando de llegar de esta última nación un enviado con el objeto de conseguir esos detalles.

Llamó el gobernador a D. Antonio Clavero a la presencia de aquellos moros y le hizo exponer el fin de su viaje y qué es lo que deseaba. Una vez en su presencia, les dijo: Es el caso que hace algunos años, un hijo del rey de Fez que había salido a visitar el sepulcro de Mahoma, fué apresado por las galeras de San Juan, cerca de Túnez, y conducido a Malta, donde permaneció cinco años, hasta conseguir su libertad mediante el pago de la

---

e faccia pregar Dio per questa cieca e miserabile anima. Circa poi quella parola che dice lui (figlio del re di Marroco) mi fa credere quello che molto tempo fa havevo sentito che il regno di Marroco si sia aggionto dopo la morte del fu (sic) regnante, al regno di Fessa come era anticamente." F. 150 v.

suma señalada. Pagado su rescate, no quiso volver a Fez y permaneció en Malta. A estos datos añadió algunos más sobre la persona y nombre del príncipe.

Los moros al principio se mostraron recelosos y procuraron disimular. Al fin Clavero, en confirmación de lo que les había expuesto, les dijo que llevaba una carta escrita en árabe por el mismo príncipe para su esposa, y se la mostró.

Al reconocer uno de ellos, que era también de la familia Scerif, la típica escritura del príncipe, no pudo disimular su emoción y confesó ser verdad cuanto acababan de oír y que aquella bellísima grafía árabe era muy conocida en todo el reino, pero de una manera especial era conocida para él, por pertenecer a la misma familia y por haber sido compañero de escuela de dicho Muhammad At-tazi. Parecida confesión hizo el otro moro, ya que él también había cursado sus estudios juntamente con ellos.

El gobernador, conocedor de todo, suplicó a los ilustres huéspedes se dignasen dar testimonio en forma oficial de cuanto supiesen relativo al origen del príncipe y su prisión, con el fin de satisfacer los deseos del señor Clavero. No pudieron negarse a tal petición, y ellos mismos firmaron en árabe el documento notarial (42).

He aquí su testimonio:

"Hamete Jabitibi y Hamete Xarife, moros de nación, vecinos de la ciudad de Fez y residentes a la sazón en esta ciudad de Ceuta, certificaron ante el notario Juan Sánchez Fariña el 25 de enero de 1661:

"Haber conocido muy bien en Fez a Muhammad At-tazi, moro de nación, hijo segundo de Abd Aluahid Mtah Muhammad Scerif, rey que era de Fez, y de su mujer llamada Hoali; certificaron también haber frecuentado la escuela en compañía de dicho Muhammad At-tazi y sabían que hace nueve años salió de Fez en peregrinación a Arabia a visitar el sepulcro de Mahoma. Después se recibieron noticias en Fez que había sido hecho prisionero por las galeras de la religión de San Juan y llevado a Malta" (43).

---

(42) Brunacci, *ob. cit.*, P. III, c. VIII, f. 135 r y v.

(43) "Certifico, e dou fe, e verdadeiro testemunho, que hoje dia da feita dessa, perante mim escrivao e das testemunhas aqui assignadas pareceram prezentes Hamete Jabitibi, e Hamete Xarife mouros de naçao; visinhos da cidade de Fez, residentes ao presente em esta de Ceita; pellos quais foi ditto que elles conhecerao muy bem em a ditta cidade de Fez a Hamete Atazi moiro de naçao, filho segundo de Apdliaahid Mtech Mahumod Serif, rey que foi de Fez,

De lo dicho se infiere la perfecta concordancia de los testigos con lo que nos dice el P. Baltasar.

El portador de dicho documento a Roma fué el P. Dionisio de Sandagna, rector del colegio de Málaga, que había sido elegido como viceprovincial por la provincia de Andalucía para asistir a la undécima Congregación General de la Compañía de Jesús, que se tuvo en Roma en mayo de 1661 (44).

Apenas llegó a Roma, entregó el documento al P. General, y con fecha 3 de mayo escribió al Hermano procurador del colegio de Málaga que preguntase al señor Clavero si testificaba y realmente él creía ser verdad cuanto se decía en el mencionado documento, de que dicho personaje era hijo del rey de Fez (45). Entre los documentos que hemos podido ver, no se encuentra indicio alguno que explique esa duda del P. Sandagna y por qué preguntaron de nuevo.

A esta carta respondió el Hermano procurador, Fernando Martín Zenteno, con fecha 9 de julio, y le decía que había hablado con el señor Clavero, quien retenía por verdadero cuanto se decía sobre el príncipe en el documento de Ceuta; a saber: que era hijo del rey de Fez, y añadía que además de aquellas informaciones, otros moros de grande autoridad le habían dicho en conversaciones privadas cuanto sabían en torno a la conversión del príncipe, prisión y demás circunstancias, y que para mayor confirmación de todo ello, pensaba obtener acta notarial cuando volviese a África, allá por el mes de agosto (46).

---

e de sua molher chamada Crialj: o qual moiro andou com elles declarantes na eschola, o qual sabem, e he verdade que oditto Mahamet Atazj sahio da ditta cidade de Fez averá tempo de nove annos, e se foj em perigrinaçao a Arabia a visitar o sepulchro de Mafoma, e logo ouve novas e noticias em a ditta cidade de Fez, ocaptivarao as Calez da Religiao de S. Joao, e olevarao a Malta." F. 284 r.

En el archivo de la Gregoriana se conservan además una traducción en español y otra en italiano. Hay que advertir que al traducir los nombres del príncipe y su padre cambian la ortografía, contentándose con un sonido parecido. En la traducción española se llama al príncipe Mahanet Atazi; a su padre, Apdalundid Mterh Mahumad Sarif, y a su madre, Ovali. F. 282 r. — En la traducción italiana, al padre se llama Apduaahid Meech Maometto Serif; a la madre, Ouali, y al príncipe, Mahometto Attazi. F. 107 r. — Si estos cambios se advierten en la traducción de un mismo documento que lo tenían presente al momento de hacer la traducción, fácilmente se explican esas otras variantes que se notan en los documentos notariales, ya que el notario, a excepción del que hizo el acta de Ceuta, no conocía el árabe y transcribía lo que le decía el intérprete.

(44) BRUNACCI, *ob. cit.*, P. III, c. IX. F. 136 v.

(45) *Ibid.*, además cfr. nota siguiente.

(46) "Rispondo con la presente ad una di V. R. de 3 di Maggio scrittami

A pesar de la favorable acogida que tuvieron las instrucciones del P. General, no parece que en el espacio de cuatro años llegase a Roma otro documento oficial en torno al linaje del P. Baltasar que el de Ceuta, pues ni entre los documentos encontrados en la Universidad Gregoriana, ni en la Vida inédita de Brunacci, aparece algún otro hasta el año 1664.

Sin duda que satisfizo por entonces el primer documento a los Padres de Roma, pues poco después la Congregación General XI daba permiso al Vicario General recién elegido, Juan Pablo Oliva, para admitir en la Compañía a cierto príncipe, hijo de un rey mahometano, que no era otro que D. Baltasar (47).

Así se lee en las actas no impresas de dicha Congregación General: "Se concede potestad al Padre vicario para admitir en la Compañía a cierto príncipe hijo de un rey mahometano" (48).

Dos años más tarde, antes de que se diese otro documento, subía por primera vez las gradas del altar el nuevo sacerdote P. Baltasar Loyola, que hacía poco tiempo se había consagrado al Señor con los votos religiosos, una vez terminado su bienio de noviciado.

Hemos examinado ya las afirmaciones del P. Baltasar de 1660 y 1664, y el acta de Ceuta de 1661. Las actas notariales restantes se suceden en el orden siguiente: dos de Liorna, año 1664, con diferencia de cinco meses; dos años más tarde, en agosto de 1666, se obtiene en Málaga una nueva; y, finalmente, cuatro años después de la muerte del P. Baltasar, o sea, en 1671, tiene lugar el "informe jurídico que hiço en Cádiz el P. Estanislao de

---

da Roma, e dico, che parlai ad Antonio Clavero, e mi rispose sopra l' informatione fatta da lui in Zeuda, esser vero, che il contenuto in quella e figlio del re di Fez. E disse di più, che oltre l' asserito in quella informazione, li dissero certi mori di grave auttorità in Affrica, privatamente, còme loro sapevano che il tale si era fatto christiano, et ancora li dissero il modo, come fu fatto prigione, et in quale occasione, e le circonstanze che vi concorsero, e per più confermare il tuto il detto Clavero voleva prender altra informazione, quando era per tornare in Zeuda come V. R. commanda, et io la mandaró al Padre Alonzo d' Alarcos." F. 50 r.

(47) La Congregación General XI comenzó el 9 de mayo, y el 7 de junio fué elegido el P. Juan Pablo Oliva como Vicario General con derecho de sucesión. Cfr. ASTRAIN ANTONIO, *Hist. de la Comp. de Jesús en la Antigua Asistencia de España*, Madrid, 1920, VI, l. I, c. I, 9-11.

(48) "Facta potestas P. Vicario admittendi in Societatem Principem quendam Mahumetani Regis filium." Arch. Soc. Jesu. Rom. Decreta Congregationis Generalis XI, non impresa, fol. 44, Act. 43, § 5.

Acosta, de la Compañía de Jesús, de la salida de su tierra, captiverio y conversión del P. Baltasar Loyola".

Es de advertir que, de los cinco documentos, tres provienen de la provincia de Andalucía y los otros dos de Italia, y que entre unos y otros median muchos años.

No sabremos decir si los documentos de Liorna tienen su origen en las instrucciones enviadas por el P. Nickel, pues se hace un poco difícil de explicar que, habiendo recibido en Liorna tales órdenes, no hubiesen encontrado una ocasión oportuna antes de 1664.

¿Es que surgieron nuevas dudas y se ordenaron nuevas investigaciones? En un principio nos inclinábamos a creer que no, pues el P. Brunacci, tan detallista, nada nos dice en su Vida al presentar estos documentos; pero una nota privada de mano del mismo Brunacci nos da la solución en lo relativo al documento de Málaga, y una carta del Archivo de la Compañía nos explica el origen del último documento; pero no adelantemos los acontecimientos.

Las notas que escribió el P. Loyola en enero de 1664, de las que hemos tomado una de sus afirmaciones de que era hijo del rey de Fez, nos parece que fueron escritas por orden de sus superiores con el fin de obtener nuevas actas notariales, hubiesen surgido, o no, nuevas dificultades.

Éstas nos parecieron, al principio, ser aquellas notas de que habla Brunacci en su Vida, cuando cuenta la escena con el Padre Bartoli (49), a que antes hemos aludido, y que en su tiempo se conservaban en la curia de la Compañía, pues son las notas más concretas que conservamos sobre su familia. Más tarde, advertimos que, casi escapándose del papel, se leía en letra muy menuda, "scritta li Gennaio 1664", escrita en enero de 1664 (50). Que ésta sea la fecha, no se puede dudar, por el mismo contenido.

Lo que más nos mueve a creer que estas notas se escribieron con el fin de obtener nuevos documentos, es que éstas precisamente preceden a los documentos de Liorna, que se obtienen el mismo año; pero mucho más nos mueve todavía lo que se encuentra al fin de las mismas: "Ahora se desea saber quién sea al presente rey y quiénes hayan muerto de los anteriormente

(49) BRUNACCI, *ob. cit.*, P. III, c. VII, 133 r.
(50) M. 44 v.

nombrados. Yo salí de Fez a visitar la Meca hace cosa de trece años, me embarqué en Tetuán, y, navegando cerca de Túnez, fuí hecho prisionero" (51).

La forma de redactar estas preguntas tiene alguna semejanza con las respuestas obtenidas en las actas notariales.

El año 1664, el 31 de julio, comparecían en Liorna, ante el notario Juan Pedro de Maffeis, tres moros, esclavos del capitán de la boca del puerto de dicha ciudad. Dos de ellos eran naturales del mismo Fez, y el tercero de Tetuán.

Según estos testigos, hacía trece años (o sea, el 1651) el rey de Fez era al mismo tiempo de Tetuán y Sale, se llamaba Mulhei Muhammad Scerif de Tafilete, y continuaba en el reino en 1664, fecha del documento. Su residencia fué siempre la ciudad de Fez, y lo era también en la actualidad.

Asimismo testificaron que un moro llamado Abd Aluahid At-tazi, muy conocido suyo, era en aquel tiempo gobernador de la ciudad de Fez en nombre del rey Muhammad Scerif y como tal se hacía llamar Mtah Ahmed Scerif, no ya porque tuviese tal apellido.

Abd Aluahid At-tazi tuvo dos mujeres y un hijo llamado Muhammad de Abd Aluahid At-tazi. Este Muhammad hacía trece años estaba casado con Lala Fátima, hija de Bennhani, rico mercader pariente suyo. De esta esposa suya tuvo dos hijas, Fatma y Haircia.

Salió de Fez para visitar la Meca y pasó a Tetuán, y de aquí, por mar, a Argel y Túnez. Prosiguió el viaje de Túnez sobre una nave inglesa, y hecho prisionero por las galeras de San Juan, fué conducido a Malta, donde permaneció hasta que el rey de Túnez, Ahmuda Bai, mandó en grano el precio de la libertad de Muhammad At-tazi y sus compañeros; pero éste no quiso volver.

Uno de los testigos, natural de Fez, corroboró sus afirmaciones diciendo haber conocido muy bien a todos aquellos de quienes daba fe, y haber habitado en una casa vecina y contigua a la de Muhammad, hijo de Abd Aluahid At-tazi, el cual mandaba sus hijos a su propia casa para que aprendiesen de su esposa (52).

(51) "Hora si desidera di sapir chi sia al presente re, e chi sia morto delli predetti. La mia partenza da Fes per andar a Mecca fu quasi 13 anni sono, e mi imbarcai a Tathaun e nella navigatione vicino a Tunesi fui preso dalle galere di Malta." M. 44 v. Estas líneas están borradas con dos ligeras líneas.

(52) F. 95 r y v.

Hemos querido citar más largamente este documento, pues se trata del único contrario a la ascendencia regia del P. Baltasar, y en esas mismas cosas que no son tan necesarias para el punto que estudiamos se encuentran contradicciones que conviene tener presentes al dar el juicio del mismo. Es curioso el ver que este documento que niega a Muhammad su ilustre cuna, es el que nos da más detalles, y todos verdaderos, sobre la familia del príncipe, su viaje a la Meca, paso por Tetuán, Argel, Túnez, su prisión en una nave inglesa, rescate pagado por el rey de Túnez.

Es también verdad lo que nos dice de que el rey de Fez era entonces al mismo tiempo de Tetuán y Salé. Concuerdan las afirmaciones de estos testigos con las del P. Baltasar, que dice ser hijo de Abd Aluahid; pero dichos testigos hacen a Abd Aluahid gobernador de Fez y no rey. En cuanto a los otros nombres que el P. Baltasar da a su padre, a saber, Mtah Amhed Scerif, los testigos de Liorna dicen que así se llamaba, pero no porque en realidad le perteneciesen, sino porque él se hacía llamar así. Por lo dicho, se ve que estos testigos, aun en la misma pronunciación de los nombres del padre de D. Baltasar, coinciden. No se puede negar que se trata de personas que conocían muy bien al P. Baltasar y a su familia, y así lo aseguran ellos mismos.

¿Son estas razones suficientes para declarar más verídico el presente testimonio? Advirtamos de paso que más fácilmente nos resignamos a dar por falso un documento si tiene algún tropiezo, que no muchos que concuerdan entre sí, como sucede en nuestro caso.

Pero pasemos ahora al estudio interno del mismo documento. No obstante todos estos puntos de contacto, hay uno muy disconforme no sólo con el testimonio del príncipe, sino con las historias de aquellos tiempos.

Dicen los testigos que era entonces rey de Fez, y que residía habitualmente en dicha ciudad, Mulhei Muhammad Scerif de Tafilete, es decir, un individuo de la dinastía Filala. Ahora bien; todas las historias (53) están acordes en afirmar que la dinastía

---

(53) JULIEN A. CH., *Histoire de l'Afrique du Nord Tunisie-Algerie-Maroc*, París, 1931, c. XV, 489; HUART CL., *Histoire des Arabes*, París, 1913, II, c. XXIX, 226; AHMED AZZIANI, trad. de HOUDAS O., *Le Maroc de 1631 a 1830*, 13-16; DE CASTRIES H., *SS. Hist. Maroc*, prem. sér., France, III, 582.

Filala no entró a reinar en Fez, al menos con alguna estabilidad, hasta 1664 o 1666 más seguramente.

En *Vera storia del Prencipe de Taphilatto*, escrita por un comandante inglés contemporáneo, de los sucesos que se narran, y que traducida al italiano se publicó en 1670 en Génova, se dice que la dinastía de Tafilete no se hizo dueña de Fez antes de 1666 (54). Es de gran peso en contra del testimonio de Liorna esa unanimidad de las historias que niegan a los Filala la posesión de Fez hasta el 1666, y creo tiene más fuerza que los puntos de semejanza.

¿Cómo explicar esta dificultad?

De ninguna manera creemos se pueda atribuir a una confusión de palabras; es demasiado clara la contraposición entre el rey de Fez y Abd Aluahid como gobernador de la misma.

¿Se podría suponer que los testigos que deponían eran de aquellos malcontentos con el gobierno de los de Dila, entonces reinantes, y que llamaron a ocupar Fez a Muley Muhammad ben ech-Cherif? (55). Se podría, en esta hipótesis, compaginar el conocimiento de la persona y familia del P. Baltasar y el negarle el título de rey a su padre.

A esta hipótesis parece oponerse lo que nos dice uno de los que deponen en dicha acta de Liorna, pues asegura que Muhammad At-tazi tuvo dos hijas y que las enviaba a casa de su esposa para que ésta les enseñase algunas cosas.

Una pequeña inexactitud veríamos en este detalle; en primer lugar, no llama de la misma manera a una de las niñas, y nada nos dice del hijo que tuvo el príncipe antes de embarcarse en dirección a la Meca.

Además, cuando Muhammad dejó su patria, su hija no tenía más que cuatro años; la otra murió a los seis meses de nacer. Difícil parece que su padre las enviase en tal edad fuera de casa a aprender nada de gente extraña, a no ser que la esposa de

---

(54) No hemos podido encontrar el libro a que aludimos; hemos tomado esa indicación de la advertencia que se encuentra en los documentos de la Gregoriana (F. 109 r) y de la Vida de Brunacci, que completa el año de la traducción italiana, autor, etc.; *ob. cit.*, P. III, c. XII, f. 146 r. Nos inclinamos a creer que se refiera a un libro señalado en las bibliografías generales de historia de África con el siguiente título: *Histoire de Muley Arxid, roi de Tafilette, Fez, Maroc, et Tarudent*, trad. de l'anglais par M. de W., París, 1670. Por lo que se encuentra en otras historias, nada tiene de especial esa noticia que ponemos en el texto.

(55) De Castries H., *SS. Hist. Maroc*, première série, France, III, 581.

dicho testigo hiciese de nodriza y fuesen allí las niñas; pero más probable se nos hace, en esta hipótesis, que ella viniese a casa del príncipe.

Queda, pues, muy sospechoso el documento de Liorna de 31 de julio de 1664, aunque no creemos haber dado solución satisfactoria a la dificultad.

Entre los documentos encontrados en la Gregoriana, hay dos que llevan los números 93 y 109, cuyo contenido conviene examinar ahora.

En el 109, bajo el título de "advertenza", se ponen unos reparos al documento oficial de Liorna de 31 de julio señalado con el n.º 95-96 del archivo y a otro documento que, según el autor de de dicha "advertenza", contiene declaraciones de los mismos testigos.

¿Quién es el autor de dicha advertencia y en qué fecha se escribió? A juzgar por la letra, creemos ser de Brunacci; por otra parte, el estar él metido en todo este asunto, parece *a priori* señalarlo como autor de la misma. La fecha de la advertencia habrá que ponerla, lo más pronto, a principios de 1667, pues en ella se habla del acta notarial de Málaga, y ésta no llegó a conocimiento del P. Brunacci hasta dicha fecha (56); además, por el contenido de ella, no tendríamos inconveniente en retrasar la fecha muchos años, al tiempo en que pensaron escribir la vida del P. Loyola.

La advertencia del n.º 109 se refiere en su primera parte, ciertamente, al primer documento oficial de Liorna, pues lo dice expresamente y hace un resumen exacto de dicho documento. Por lo que dice a continuación, parece que lo restante se refiere al contenido del fol. 93, pues habla de un "folio annesso", y por la proximidad de numeración y lo que se dice en el mismo, se puede creer que aluda a dicho documento.

Con todo, el argumento de numeración nada o poco vale en estos documentos, que están numerados sin orden ninguno; algo, sin embargo, parece podría indicar la igualdad de papel y tamaño y el estar con numeración seguida, pero no hagamos hincapié en esto. También el mismo contenido de la advertencia nos hace dudar, pues aunque lo que se dice en ella se aplica muy bien a lo que se encuentra en dicho fol. 93, y hay frases transcritas al

(56) Cfr. nota 66.

pie de la letra, pero nos llama la atención que no haya hecho resaltar otras contradicciones clarísimas que hay en ambos documentos confrontados entre sí.

La advertencia del folio 109 dice así: "Dos actas notariales se obtuvieron en Liorna por medio del Sr. Sesti acerca del origen del P. Baltasar, ambas auténticas.

"La primera, de 31 de julio de 1664, dice que hace 13 años era rey de Fez Mulhei Muhammad Scerif de Tafilete, el cual también reinaba al presente y ha residido y reside todavía en Fez, y que en aquel tiempo Abd Aluahid At-tazi era gobernador de la ciudad de Fez en nombre del dicho Mulhei de Tafilete y que dicho Abd Aluahid se hacía llamar Mtah Ahmed Scerif, no ya que tuviese tal nombre. De éste, además, dan testimonio que tuvo dos mujeres, y que un hijo, llamado Muhammad At-tazi, partió para la Meca y fué hecho prisionero. De donde este documento niega que sea hijo del rey, y dice ser hijo del gobernador.

"Pero, en el folio anejo, los mismos dicen que el llamado rey Abd Aluahid es hermano del que reinaba hace trece años. ¿Cómo hermano, si era gobernador en nombre de Tafilete hace trece años? Además, en el folio anejo dicen que el arriba mencionado rey tenía un hermano cuyo hijo era gobernador de Salé. Ahora bien; de los otros documentos notariales se sabe "que el rey entonces era Abd Aluahid y que el que reinaba entonces no era el mismo que reinaba al tiempo que se hicieron aquellas actas."

"Se ve que los esclavos de esta primera acta quisieron negar la verdad y se enredaron con contradicciones. Por esto se avisó al Sr. Sesti de tales contradicciones que se notaban en el documento enviado: después envió el otro documento en aquel mismo año, claro y conforme a los otros que se obtuvïeron en Ceuta y Málaga y de tantos otros moros en Malta y Génova. Y de la carta que escribió un testigo de este segundo documento al Padre Baltasar, consta cuánto disgustó a los otros esclavos el que hubiese dicho la verdad, tal cual era.

"Esta advertencia convendrá tenerla presente para el caso en que se sacase fuera aquel primer documento falso, del que habrá en Liorna alguna minuta o copia registrada. Cuán falso sea que Tafilete dominase en Fez, aun en tiempo que estaba allí el P. Baltasar, se prueba con el libro publicado en Génova de la historia de Tafilete, donde aparece que tomó Fez tantos años después hacia el último de vida del P. Baltasar."

Como se ve por el texto mismo del documento, fuera del último argumento, todos los demás se apoyan en anteriores actas notariales y en testimonios verbales que se suponen verdaderos.

Veamos ahora el contenido del folio 93, al que parece aludir la advertencia que acabamos de copiar:

"El rey que reinaba hace trece años (1651) y que murió hace cuatro, se llamaba Sayydi Muhammad ben Muhammad ben Abu Bakr al-Hagg. El nombre del actual rey de Fez, que se apoderó del trono tiránicamente, es Scerif Maulay Muhammad.

"El llamado rey Abd Aluahid es hermano del rey que reinaba hace trece años. Es verdad que el rey de Túnez mandó dinero para el rescate, pero no saben si era de 38.000 escudos malteses; con todo, saben que fué una gran cantidad, y ésta en grano, y que el príncipe se hizo cristiano y no volvió ya más. Afirman también que el príncipe Muhammad tenía esposa, pero no saben ni el nombre de ella ni si tenía hijos.

"El rey anteriormente dicho tenía un hermano, cuyo hijo era gobernador de Salé, y se llamaba Abdalla.

"Testifican que el príncipe fué hecho prisionero por las galeras de Malta cuando iba a la Meca; que el rey de Fez no ha restituído el rescate al de Túnez, pues se trataba de una cosa de cortesía, y que el rescate no fué mandado por el rey de Túnez, sino por el Bai o capitán general de tierra firme."

Estas son las declaraciones que se encuentran en el referido documento. De ser estas declaraciones de los mismos testigos, no necesitan refutación, pues son manifiestas las contradicciones entre un documento y otro. Y antes nos dijeron que el que reinaba hace trece años seguía ahora en el trono, y ahora nos dicen que murió hace cuatro años. Aquí nos dicen que no saben el nombre de la esposa del príncipe y si tuvo hijos, y antes nos dan el nombre de la esposa y de las hijas.

Por todo lo dicho, estos documentos no pasan sin grandes dificultades; de ser del mismo origen, envuelven en sí demasiadas contradicciones para merecer nuestra atención; con todo, como excepción podrían servir para indicar una nueva orientación en caso de que las investigaciones encaminadas en otra dirección tuviesen resultados negativos: del contenido en el folio 93 volveremos a hablar más tarde.

El acta de Liorna de 31 de julio de 1664 es, como decíamos antes, el único documento contrario a la regia ascendencia del

P. Baltasar; todos los documentos que a continuación estudiaremos están conformes en que era hijo del rey de Fez. Por ser ellos de formas tan diversas y tan taxativos, merecen más respeto de la crítica, si no un asentimiento pleno a las afirmaciones positivas, no obstante la dificultad en explicarlas.

Al conocer en Roma que lo que decían los testigos de Liorna era tan diverso de las noticias que tenían hasta entonces, creyeron falso el documento y pidieron al Sr. Sesti, en cuya casa se levantó dicha acta notarial, que enviase otra nueva. Ésta es la que aparece en la Vida de Brunacci, y en seguida pasaremos a examinarla (57).

Nada se dice en la Vida escrita por Brunacci de este primer documento de Liorna, ni tampoco de alguna otra nueva duda que años más tarde se suscitó en torno al mismo argumento de la estirpe real del P. Baltasar. ¿Por qué estas omisiones? ¿Desconoció tal vez estos documentos? De ninguna manera. Encariñado con el P. Baltasar, ¿temió acaso por su honra? Nos parece que hay que buscar en otra parte la razón de estas omisiones.

Dada la sinceridad del P. Brunacci y su vida tan ejemplar, ninguna intención menos recta se puede suponer en él. Convencido íntimamente, por el trato candoroso e ingenuo del P. Baltasar, de su sinceridad, no podía dudar en lo más mínimo; por otra parte, tenía actas notariales que confirmaban cuanto había dicho de su persona el P. Baltasar. ¿Para qué dejar a la posteridad lugar a dudas de lo que era para él tan cierto?

Veamos ya lo que nos dice el segundo documento notarial de Liorna, cuyo origen conocemos.

Unos meses más tarde, el 4 de diciembre de 1664, comparecían ante el mismo notario en Liorna dos nuevos testigos, Aggi Bellagheet, hijo de Scieh Mahammet Darahuur, natural de Marruecos, y Solimano de Ali, de Tetuán, ambos mahometanos y esclavos de S. A. S. el gran duque de Toscana.

Afirmaron dichos testigos, bajo juramento, que hacía trece años era rey de Fez Abd Aluahid Mtah Ahmed Scerif, el cual un año más tarde murió, sucediéndole en el trono su hermano Muhammad Alhag At-tazi, quien reinaba al tiempo en que deponían los testigos.

Aseguraron también haber conocido a Seih Muhammad At-

(57) Brunacci, *ob. cit.*, P. III, c. X, F. 137 r y v, 138 r y v.

tazi, hijo del rey de Fez, Abd Aluahid Mtah Amed Scerif, quien hace trece años, en 1651, partió de su ciudad natal a visitar el sepulcro de Mahoma, y, prosiguiendo el viaje comenzado, salió de Túnez camino de la Meca y fué hecho prisionero por los caballeros de San Juan de Jerusalén, de Malta, adonde le condujeron preso.

El rescate para la libertad de Seih Muhammad At-tazi y sus compañeros lo envió Ahmuda, en aquel tiempo bey de Túnez.

Uno de los testigos, Aggi Bellagett Seich Mahamett Darahauvi, de Marruecos, trató familiarmente con Seih Muhammad Alhag At-tazi cuando se detuvo en Túnez camino de la Meca, y señaló en el documento como fuente de cuanto testificaba las nuevas recibidas en Túnez y otras ciudades de Berbería, cuando él se encontraba en libertad, y una carta recibida de Tetuán hacía poco más de medio año. El otro testigo asegura haber conocido al entonces rey de Fez y a su hermano, sucesor en el trono, y afirma que las otras noticias provienen de lo que en Tetuán y en otras ciudades era voz pública mientras él estaba en libertad (58).

Nada hay en este testimonio contrario a lo que el P. Baltasar nos ha dicho de su ilustre cuna; por lo que diremos más adelante, no nos parece admisible el dato que añade esta relación a lo que nos han dicho los testigos de Ceuta, a saber, que el rey de Fez, Abd Aluahid, murió al año de estar ausente Muhammad,

(58) "Attestano ad perpetuam rei memoriam, et attestando dicono, qualmente la veritá fu et è che 13 anni sono in circa regnava nel regno di Fez Abd Aluahad Mtah Ahmed Sceriff il quale 12 anni sono in circa morì nella città di Fetz, et ad esso successe nel regno un suo fratello nominato Mahamed Allahag Atthasi, quale vive al presente ancora regnante, secondo l' avviso d' essi deponenti ricevuto per lettere di Tituano della data di sei mesi sono in circa.

"Item attestano... che 13 anni sono in circa partì dalla città di Fetz, per andare alla Mecha... un figliuolo del predetto Abd Aluahad Mtah Amed Scerit... nominato Seich Mahamed Atthasi il quale nel proseguire l' intrapreso suo viaggio... fatto schiavo dalle galere dell' Illustrissima religione di S. Giovanni Gerosolimitano di Malta... che Admuda in quel tempo Baij di Tunesi mandò il riscato per il detto Seich Mahamed Atthasi...

"Aggi Bellagett di Seich Mahamett Barahauvi di Marroco in causa di suo sapere rispose haber' benissimo conosciunto tanto il detto Abd Aluahad Math Ahmed Scerif... quanto il di lui fratello, et haver parlato più volte, e praticato familiarmente con detto Seich Mahamed Atthasi... secondo le replicate nuove giunte in Tunis, et altre citta di Barberia... Solimano di ali di Tituano... haver' havuto notizia per publica voce e fama, mentre esso deponente si ritrovava in Tituano in sua libertà et in altre parti della Barberia..." BRUNACCI, *ob. cit.*, P. III, c. X, F. 137-138 r y v.

su hijo; más bien parece que conviene retrasar la fecha unos años.

Es interesante y se puede prestar a diversas interpretaciones lo que dice el P. Loyola en carta a Brunacci a 20 de diciembre de 1664. Observemos que el último documento de Liorna lleva la fecha de 4 de diciembre:

"Deseo que V. R. me mande cuanto antes la copia de lo que envió el hermano del P. Sesti (recuérdese que en casa de este señor se levantaron ambas actas notariales), porque quiero ver cómo es la tal cosa. De lo que V. R. me ha escrito en su carta acerca de la muerte del rey y la sucesión de su hermano, como de otras cosas que yo he descubierto en Génova por medio de aquel esclavo de Fez y el otro de Tetuán, me parece que éste de Tetuán me comunicó aquéllas, conforme le he escrito a V. R., con alguna mala intención, a fin de que yo me moviese por sus palabras a tomar la resolución de volverme; pero yo dejo reinar y regir a quien quiera aquel mundano reino, porque yo estoy reinando en mi voluntaria pobreza por amor de mi amado Señor Cristo Jesús, en el cual encuentro tantos reinos, tantos imperios y cuanto jamás puedo desear en esta vida" (59).

No nos atreveríamos a asegurar con toda certeza que lo que aquí pide el P. Loyola es precisamente el resultado de las informaciones de Liorna acerca de su origen; pero el saber la parte que tomó en el asunto el hermano del P. Sesti y el hablar inmediatamente después de cosas relacionadas con él, nos hacen pensar si el mismo P. Loyola deseaba conocer el informe notarial.

Brunacci nos dice en su Vida que el P. Loyola "sabía que los superiores de la Compañía habían recibido noticias ciertas sobre el particular, que era cuanto él ardientemente deseaba para consolación suya, al ver que había satisfecho plena y felizmente, con la ayuda de la Santísima Virgen, a la obligación impuesta de

---

(59) "Desidero, che V. R. mi mandi quanto prima la copia di quella, che mandó il fratello del Padre Sesti, perchè voglio veder tal cosa come è; da questo che m'ha scritto V. R. nella sua lettera in torno la morte del re e la succettione del fratello come anche da molte cose, che ho scoperto qui in Genova per mezzo di quel schiavo di Tattuan e di Fessa, mi pare che questo di Tattuan mi diede quelle nuove secondo che lo scritto a V. R. per qualche malitia sua acciochè io mi movessi da quel suo discorso a far qualche risolutione di tornarci, ma lascio pure regnare, e ruenare chi vuol, quel mondano regno, perchè io sto regnando nella mia povertà volontaria, per amor del mio amato Signore Christo Giesù, nel quale trovo tanti regni, tanti imperii, e quanto mai posso desiderare in questa vita." F. 217 r.

parte del P. General por medio de su confesor el P. Bartoli" (60).

Natural curiosidad el desear conocer el éxito de unas informaciones en que tanto iba su honor, y, por otra parte, nada malo se habría de seguir de satisfacer aquel legítimo deseo.

Pudiera ser que no faltase quien atribuyese esos deseos a temor de que hubiese sido descubierta la supuesta falsedad de cuanto el P. Loyola había dicho de sí mismo, pero no creemos puedan justificar tal sospecha con ninguna prueba de valor.

Mayor solemnidad que los anteriores documentos reviste el acta notarial de Málaga, tanto por su extensión y formalidades, cuanto por el contenido.

En el documento aparece la solicitud dirigida al alcalde mayor de Málaga por el P. Azevedo, rector del colegio de Carmona, con el intento de obtener dicha información sobre los antepasados del P. Baltasar, y en el mismo se puede apreciar la dificultad de entregar la referida acta a quien la solicitaba.

Muchos años habían transcurrido desde las ordenaciones del P. Goswino Nickel, para creer que este documento de Málaga no tuviese su origen en alguna nueva dificultad que hubiese salido al paso o en alguna nueva ordenación.

Parece que el tener pruebas claras de la estirpe regia del Padre Loyola interesó también a la Congregación de procuradores que se tuvo en Roma el año 1665, durante el generalato del Padre Oliva. Así lo asegura Brunacci en la Vida inédita (61). Recordemos que para entonces se habían obtenido una información notarial de Ceuta y dos de Liorna, una de ellas contraria a su sangre real; buena era la ocasión de encontrarse reunidos Padres de todas las provincias de la Compañía.

Fué elegido para este fin el P. Juan de Azevedo, procurador por la provincia de Andalucía y rector del colegio de Carmona, a quien se encomendó el asunto con mucho empeño. Prometió el Padre poner toda la diligencia que le fuese posible en el asunto, y, al llegar a su provincia, se fué a Málaga para procurar de los esclavos allí existentes documentos oficiales que acreditasen la verdad deseada.

Aun sin esta afirmación explícita de Brunacci, algunos papeles del archivo de la Gregoriana, de mano del mismo Padre, del

(60) Brunacci, *ob. cit.*, P. III, c. XII, F. 145 v.
(61) *Ibid.*, P. III, c. XI, F. 139 r y v.

año 1666, serían suficientes para inclinar la balanza en favor de nuevas peticiones de Roma.

Además de lo que queda ya consignado en la introducción a este capítulo sobre las relaciones contrarias entre sí de los reyes que ocuparon el trono de Fez desde tiempos muy lejanos hasta entonces, hay otros dos documentos de redacción muy parecida; uno de éstos lleva la fecha claramente de 1666; el otro, aunque no lleva fecha, por el contenido es sin duda del mismo año. Estos documentos llevan los números M. 41 y 42.

"Un curioso de novedades del mundo—dice el M. 41—desea noticia cierta de las cosas siguientes:

1.° Si el reino de Fez sea de sucesión de manera que siempre hagan rey a uno de la familia Scerif, aunque algunas veces, por incapacidad del hijo, ya sea por su poca edad, ya por otra razón, le suceda el hermano.

2.° Si al presente sean reyes distintos el de Fez y Marruecos y si son parientes de la misma casa Scerif.

3.° Si hace, poco más o menos, 16 años, era rey de Fez Abdhaluaid Mtah Ahmed Scerif.

4.° Si este rey tuvo de su segunda mujer, llamada Hoali, un hijo por nombre Muhammad At-tazi.

5.° Si este Muhammad At-tazi salió hace 15 o 16 años a visitar el sepulcro de Mahoma y, en viaje cerca de Túnez, fué apresado por las galeras de Malta.

6.° Habiendo dejado el dicho At-tazi dos hermanos suyos menores que él, llamados Muhammad y Alharbi, si han muerto ya o si vive alguno de los dos.

7.° Habiendo dejado el mismo At-tazi un hijo llamado Muhammad, que a la sazón debía tener unos 16 o 17 años, si vive todavía.

8.° Si viviendo el rey Abdaluaid, tenía un hermano llamado Muhammad Alhagalhastri, capitán general de todo el reino, el cual tenía por hijo a Habdalla Humhamed, gobernador de Slá.

9.° Si murió Abdaluaid y cuándo, desde entonces hasta el presente quién haya reinado y reine al presente.

10. Se desea también saber qué hay de las personas anteriormente nombradas.

No siendo fácil el tener noticias de todos estos puntos, bastará conseguirla de los puntos 1.°, 3.°, 4.°, 5.° y 9.°.

Sería también muy deseada una relación detallada de los

reyes de Fez desde hace veinte años hasta el día de hoy, con los nombres de hijos y hermanos."

El otro documento, que lleva el número 42, contiene preguntas parecidas, y por eso no repetiremos aquí.

Basta leer lo que precede y las declaraciones de los testigos de Málaga, para persuadirse que entre unas y otras hay no pequeña relación.

Por otra nota de Brunacci del 11 de enero de 1667, que no la reproduce en la Vida, sabemos que a fines de 1666 corrieron nuevos rumores que presentaban serias dificultades contra la estirpe regia del P. Baltasar.

Al fin de otoño de 1666 ordenaron los superiores de la Compañía al P. Brunacci que, dejando el rectorado de San Andrés de Roma, se trasladase a Florencia como superior de aquella casa e instructor de tercera probación.

Antes de partir de Roma, se entrevistó con el P. General y le propuso la conveniencia de tomar una resolución definitiva respecto del P. Loyola, pues el prolongar aquel modo de vida presentaba sus peligros.

Parecieron bien al P. Oliva las razones que le adujo el Padre Brunacci y ordenó a éste escribiese al P. Baltasar indicándole la conveniencia de que volviese a escribir al P. General solicitando de nuevo con renovado fervor el permiso de ir a la misión del Mogor.

El 13 de diciembre de 1666, después de haber escrito al Padre Loyola, salió para su nuevo destino el P. Brunacci.

Al poco tiempo de llegar a Florencia el P. Brunacci, se le presentó el P. Anturino y le dijo cómo había informado al Padre General de cuanto se decía en Florencia y cómo el gran duque de Toscana creía que el P. Loyola no era hijo del rey de Fez, a lo que había respondido el P. General que comunicase todo con el propio Brunacci y que éste le respondiese exponiéndole su parecer, sobre todo aquel asunto (62).

(62) "Nel partir da Roma per venire a Firenze parlai a nostro Padre del P. Baldassare proponendo che conveniva pigliar qualche risolutione della sua persona, poichè o voleva tenerlo in questi paesi, o mandarlo all' Indie conforme alla speranza dategli. Se' il primo si doveva porre a studiar di proposito, et abilitarlo alle cose di questi paesi, e'l mandarlo girando da una di queste città all' altra era cosa esposta a pericolo di pigliar molte imperfetioni et rendersi poco a poco difficile ad esser governato, e doppo alcuni anni restando sempre con poco sapere si sarebbe facilmente attediato. Si poi si voleva mandare

Por una carta del P. Cabaldo Pongeli, escrita al P. Brunacci desde Orta el primero de febrero de 1693, creemos poder señalar el origen de esta duda del gran duque y de ciertas habladurías de algunos jesuítas.

"Me tomo la libertad de indicarle lo que creo ya sabrá V. R., que algunos de los nuestros han hablado poco bien del arriba mencionado siervo de Dios P. Baltasar; en primer lugar, acerca de ser él hijo del rey de Fez, puesto en duda por el gran duque Fernando, tal vez por las primeras relaciones de monseñor Cassanatta, entonces inquisidor en Malta" (63).

De donde se ve que el tal inquisidor escribió al principio alguna relación no muy favorable a la regia ascendencia del Padre Loyola; ignoramos las razones que a ello le movieron. No sabemos si la expresión del P. Pongelli, "por las primeras relaciones de monseñor Cassanatta...", admite el pensar que después corrigiese esa creencia el inquisidor, o si sencillamente hay que interpretar aquella frase en el sentido que ya después no volvió a hablar ni en pro ni en contra.

Tampoco sabemos si esa relación a que alude el citado Padre fué enviada directamente al gran duque o más bien a Roma y de allí comunicaron a dicho señor.

Para contrarrestar la impresión que tal vez haya producido el saber que, al principio al menos, no parecía muy conforme el inquisidor Cassanatta con la ascendencia regia del P. Loyola, aduciremos como contrapeso lo que nos dice un tal Carlos Lu-

---

all' Indie, non convenire che molto si differisse, perchè con questa vita in questa parti, tanti plausi, concorso di dame, era facilissimo che perdesse questa vocatione et almeno il fervore di quella senza il quale non doversi mandare. Nostro Padre benché poco prima ad una lettera del P. Baldassare nella quale faceva istanza della missione al Mogor havesse risposto generalmente e veramente havesse senso di non applicarci per hora. Udito il mio discorso disse subbito, fate che il Baldassare torni a farmene istanza con nuovo fervore, e mostrò sentimento di condescendere. Scrissi subito al Padre che tornasse a far l' istanza e in tanto me ne venni a Firenze. Qui poco doppo l' arrivo fu da me il P. Anturino e mi disse haver' informato nostro Padre di quanto quì passava, còme il Gran Duca diceva non essere il P. Baldassare figlio del re di Fessa e nostro Padre rispondere che tuto communicasse a me, et io gli scrivessi il mio sentimento." M. 68 r y v.

(63) "Mi voglio prender confidenza d' accennarle ciò che V. R. forse saprà che alcuni de Nostri hanno parlato poco bene del sudetto servo di Dio P. Baldassare. Primo intorno ad' esser egli figliuolo del re di Fessa, messo in dubbio dal Gran Duca Ferdinando forse per le prime relationi di Monsignor all' hora Cassanatta Inquisitore in Malta." F. 303 r.

chesini en carta al P. Brunacci, escrita desde Roma el 5 de febrero de 1695:

"Encontrándome en Malta como predicador de la religión de caballeros [de San Juan] durante la Cuaresma del 93, habiendo tenido muchas veces ocasión de hablar del venerable siervo de Dios Baltasar Loyola Mandes con algunos de aquellos ilustrísimos gran-cruces y comendadores más antiguos, muchos de los cuales vivían en Malta cuando el Padre se convirtió a nuestra Santa Fe; siempre me hablaron de él con gran estima de hombre de virtud señalada.

"Entre otras cosas, me dijeron que, entrando, después de su conversión, en el baño u hospital donde están los esclavos de la religión, advirtieron que algunos de aquéllos, al verlo aparecer, hicieron gran fiesta, y en su presencia lo reverenciaban con actos externos de profundísimas inclinaciones, teniendo las manos cruzadas al pecho y la cabeza inclinada hasta la tierra, sin levantarse de aquella postura hasta que hubiese pasado delante de ellos, de donde deducían que el P. Baltasar fuese en verdad hombre de estirpe real, como era fama común por toda la isla" (64).

Informado Brunacci de "las habladurías que contenían dificultades no ligeras (65), después de encomendarlo todo al Señor, escribió al P. General su parecer, diciéndole que persistía en el mismo concepto sobre el P. Baltasar y resolviendo al mismo tiempo todas las objeciones. Al fin le proponía dos cosas: una, que él creía que era manifiesta voluntad de Dios el que fuese a la India el P. Baltasar; y la otra, que esperaba que *los*

---

(64) "Posso dirme con ogni asseveranza magiore còme trovandomi in Malta predicatore della religione de Cavallieri nella quaresima del 93 ed avendo più volte havuto occasione di discorrere del Ven. servo di Dio Padre Baldassar Loyola Mandes con alcuni di quegli Illmi. Gran Croci e Comendatori più antiani, molti de quali vivevano in Malta quando il Padre si converti alla nostra Santa Fede: sempre mi parlavano di lui con alta stima di huomo di virtù segnalata. E tra le altre cose mi dissero che entrando egli doppo la sua conversione nel bagno o sia ospedale dove stavano schiavi della religione, osservavano che alcuni diquelli in vederlo comparire tra di loro ne facevano una gran festa, e alla sua presenza con atti esterni di profundissimi inchini colla testa sino a terra chinata, e colle mani piegate sul petto, lo riverivano senza levarsi da quella positura sin chè non era passato innanzi; dal che argomentavano che il Padre Baldassare fosse veramente huomo di stirpe reale come ne correva la fama in tutta l' isola." F. 267 r.

(65) Cfr. la nota siguiente.

documentos que había pedido su Paternidad aclararían todo el asunto".

Fácilmente se puede comprender el disgusto y turbación que produjeron en el ánimo del P. Brunacci aquellos nuevos rumores contrarios al P. Baltasar, en particular al considerar lo mucho que tardaban en llegar las actas notariales que se habían pedido a Málaga, tardanza que le hizo temer estuviese motivada por la falta de documentos favorables.

Antes de recibir contestación a la que escribió al P. General, recibió una carta del P. Domingo Ottolini, en nombre del Padre Secretario, en la que le comunicaba haberse recibido ya los documentos de Málaga enviados *por el P. Azevedo, a quien había encomendado el asunto* N. P. General, en los que constaba claramente que el P. Baltasar era hijo del rey de Fez. El día 11 de enero, fecha de estas notas, recibió contestación del P. General, confirmando en todo las noticias que le había comunicado el P. Ottolini (66).

Por lo dicho, consta claramente que el P. Oliva había encargado expresamente al P. Azevedo, rector del colegio de Carmona en España, que procurase nuevos documentos acerca del linaje del P. Loyola.

El acta de Málaga lleva la fecha de 2 de agosto de 1666, es decir, un año antes de la muerte del P. Baltasar.

Según la fórmula del documento, parece que el mismo P. Aze-

---

(66) "Io udite le dicerie, che contenevano difficolta non legierri raccomandata la cosa a Dio risposi a nostro Padre il mio sentimento che persistevo nel concetto di prima circa la persona del P. Baldassare e rispondevo alla oggettioni come apparisce in quella mia. In fine soggiungevo due cose, la prima che stimavo volesse Dio il Padre all' Indie: 2. che le fedi commesse da sua Paternità haverebbero magiormente chiarito il tutto... Hor mentre io stavo con l' animo turbatissimo per la tempesta suscitata, massime che consideravo essere la tardanza delle fedi commesse a Malaga troppo lunga, il che poteva far dubitare, che non trovando testimonianza di buona relatione andassero differendo. All' improviso prima d' haver la risposta di Nostro Padre, mi scrive il P. Domenico Ottolini a nome del P. Segretario esser venuta da Malaga fede autentica mandata del P. Azevedo a cui Nostro Padre l' haveva commessa, dalla quale costava l' origine e qualità del P. Baldassare et esser veramente figlio del re di Fessa... Questa sera poi ricevo la riesposta di nostro Padre, che mi conferma d' haber ricevuta la detta fede da Malaga... Domenico Brunacci a dí 11 Gennaio 1666." M. 58 v, 59 r.

Entre los documentos del archivo de la Gregoriana relativos al P. Loyola, hay unas hojas de algo así como diario de cosas que iba anotando el P. Brunacci del P. Loyola, ya se las hubiese él mismo contado al manifestarle su alma, ya de otra manera hubiesen llegado a su conocimiento.

vedo buscó en la ciudad tres moros y los presentó al tribunal para que fuesen examinados (67). Alguno podría objetar en contra de la verdad de cuanto afirmasen los testigos, el haber sido escogidos por el P. Azevedo, pero aun dado caso que la realidad responda al formulismo del documento, no creemos sea de algún valor la objeción, pues en el mismo se dice que no sabían nada de castellano y por eso se les señaló un intérprete en la persona del hebreo Manuel Soportas.

Tres son los testigos que se presentaron en Málaga; los tres moros; dos de ellos naturales de Fez, y el tercero de Tremecén. Todos, con ligeras variantes que no afectan nada a la sustancia del testimonio, afirman que Mulei Abd Aluahid fué rey, por legítima descendencia, del reino de Fez, y que tuvo por hijo legítimo a Muhammad At-tazi, a quien, por ser primogénito, le pertenecía el sucederle en dicho reino.

Testificaron además que dicho príncipe, en el viaje a la Meca, fué hecho prisionero por las galeras de Malta; que al marcharse el príncipe dejó un hijo de poca edad, que fué asesinado por sus vasallos al principio de su reinado, quedando así extinguida, con la muerte de éste, la dinastía de los legítimos reyes de Fez.

Añadieron que, a fuerza de armas, lograron últimamente meterse diversos morabitos, y que el que actualmente ocupa el trono se llama Muley Regid Xariffe.

Ninguna razón señala el primer testigo de cuanto afirma; el segundo, en cambio, alega ser nativo de Fez y que hacía sólo cuatro años se encontraba fuera de dicha ciudad; el tercero invoca la proximidad de su ciudad natal y de Fez y las muchas relaciones entre ambas ciudades (68).

---

(67) "Nella città di Malaga a 2 di agosto del 1666 il Padre Giovanni di Azevedo rettore del Collegio della Compagnia di Giesù nella città di Carmona, per la detta informatione presentò per testimonio un moro..."; y lo mismo se repite al tratarse de los otros dos testigos. F. 87 r y v, 88 r.

(68) "Un moro che der mezzo del detto Samuele Saportas interpetre, nominato per il detto Sr. Alcalde Maggiore disse nominarsi il Haxdessis Natius della città di Fessa schiavo al presente del Licdo. Diego del Pozo, arbitatore di questa città, dal quale si presse giuramento informa giuridica, et havendolo fatto e promesso dir la verità sendo dimandato al tenore della petitione, disse quel che siegue: che conobe a Mulei Abdaluabrid che fu re leggitimo per descendenza del regno di Fez il quale hebbe per figlio leggitimo a Mahomet Athasi, acui per prencipe primo genito tocava la successione di detto regno; et per esser divotione tra i mori andar a visitare la casa di Meca que essi chiamano santa. Il detto prencipe di Fez Mohamet Athasi, se imbarcò nella città di Tetuan per far il viagio alla detta casa di Meca, et havendo partito dalla

De las afirmaciones de estos testigos se deduce la misma consecuencia: que el P. Baltasar era hijo del rey de Fez. Prescindiendo ahora de las particularidades que afirman, relativas a la familia del Padre, conviene explicar el título de primogénito que le dan los testigos.

Dicho título conviene al P. Baltasar por dos razones: o bien por ser primogénito entre los varones, como él mismo nos dice, de la segunda mujer, o también porque, una vez muerto el primogénito de la primera mujer de su padre, a él le pertenecían todos los derechos de primogénito.

Con esto queda en claro la pequeña divergencia entre los testigos de Ceuta, que le llaman "hijo segundo de Abd Aluahid", y los de Málaga, que le hacen heredero al trono como primogénito de su padre.

A juzgar por la Vida inédita que escribió el P. Brunacci, parece que éste no conoció la carta escrita por el P. Secretario de la Compañía al P. Juan Azevedo, con fecha 10 de enero de 1667. Sin duda, no quisieron amargar más al buen Padre, pues como acabamos de ver, sintió mucho el saber, a su llegada a Florencia, que todavía se dudaba del linaje real del P. Loyola.

No parece que los documentos obtenidos hasta fines de 1666 fueron suficientes para disipar toda sospecha.

En el Archivo de la Compañía, en el apartado "Registri secreti", hay un ejemplar de la carta que escribió el P. Natanael Stohwel en nombre del P. General, al P. Azevedo, y dice así:

"Recibí de V. R. juntamente sus cartas del 10 y 27 de sep-

---

città di Tunesi, fu fatto, prigione dalle galere di Malta, e che un figlio del detto prencipe, che restò di poca età alli principij del suo regnare, fu ammazato in una ribellione de suoi vassalli, e d' allora che detto prencipe Mahomet Athasi perse la libertà non si ha havuta notitia (inquella parte di Africa) del fine che ha havuto, restando estinta, nel detto regno di Fez la linea delli leggittimi re di quel regno; intrometendosi per re di quello, a forza di armi, diversi Morabiti, e quello che al presente lo posiede si chiama Mulei Regid' Xariffe; et questo disse esser la verità so pena del giuramento cha ha fatto, dichiarò esser di età di sessanta anni, e non firmò ver haber detto che non sapeva (scrivere) e firmò il detto Interpetre — Samuel Saportas. Franco. di Lixas escrivano publico." F. 87 v. — Razón que da el segundo testigo, como fuente de las noticias que afirma: "Che sa per esser nativo della città di Fez dalla quale ha quatro anni che ci manca, che mulei Abdaluabrid fu Re legitimo..." F. 87 v.

El tercer testigo, en cambio, dice: "Che per la molta comunicatione che la detta città di Tremesen ha con quella di Fez et il suo regno..." Al fin añade: "Disse esser di età di più di sessanta anni, et che ha stato schiavo in questa città et al presente si trova libero, e di partenza per la sua terra..." F. 88 r.

tiembre, ambas gratísimas. Llegó al mismo tiempo con ellas a N. R. Padre el documento auténtico del nacimiento del P. Baltasar de Loyola, que podrá ser utilizado a su tiempo, y también por ello le doy gracias.

"Pero como se trata de una cosa de la que algunos príncipes de gran nombre dudan todavía, por lo mismo, para corroborar más aún esa certeza, desearía N. R. P. General nuevos testigos y que se hiciesen nuevas informaciones en Cádiz, Sevilla y otros sitios en donde, por causa del comercio, se cree habiten muchos moros del vecino reino de Fez, que conozcan al menos las cosas públicas del rey de Fez y de sus hijos.

"Sería de desear, en cuanto fuese posible, que los testigos que se hubiesen de examinar no sean esclavos, cuyo testimonio es menos estimado en los juicios, sino hombres honestos y libres; pero si éstos no se pudiesen obtener, habría que valerse de los otros.

"Además, hay que advertir que el P. Baltasar, en su relación, afirma de sí mismo ser el segundogénito del rey su padre, y que el primogénito de la otra madre murió antes que él abandonase el reino, con lo que el príncipe fué, después de la muerte de su hermano, heredero de su padre, pero no primogénito como le llaman en el documento el segundo y tercer testigo, lo que hay que evitar cuando se examinen otros.

"Finalmente, el P. Baltasar era de edad de veinte años, poco más o menos, cuando salió del puerto de Túnez hacia el año 1651, y otros moros de Génova dijeron que su hijo, que tenía un año cuando se marchó el Padre, reinaba ahora. Por lo que es necesario hacer investigaciones con más diligencia. Si V. R. puede informar de todo esto al rector de Cádiz, a quien escribe también N. R. Padre sobre lo mismo, más aún si pudiera procurar que alguno en Sevilla y otros sitios hiciese nueva y más amplia afirmación, haría una cosa muy grata a N. Padre y necesaria para nuestros anales o Historia de la Compañía" (69).

Aunque la cita ha resultado larga, la hemos creído necesaria para dar mayor valor a los documentos anteriores al conocer la diligencia con que se llevaba este asunto en la Compañía, y también porque explica el origen de otra información notarial del año 1671.

(69) ARCH. SOC. JESU. Rom., *Ex epistolis secretis Hispaniae*, 16, 47, 76; *Registri secreti* (vel soli); *Hisp. 84*, F. 56, 56 v.

El P. Lecina, en su *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús*, supone haber visto dicho informe del P. Estanislao de Acosta; pero por más diligencias que hemos hecho, no se ha podido encontrar en el Archivo de la Compañía, en el que estuvo y el mismo P. Lecina lo debió ver (70).

El P. J. Gabriel Guillén (71), en carta del 9 de agosto de 1671, escribía así al P. General: "D. Agustín Joseph (72), sobrino del rey de Fez y de Marruecos, no tenía noticias del P. Baltasar ni de sus hijos, y no me admiro, porque sus reinos estuvieron poseídos de varios tyranos por 8 o 10 años, después de la conversión del P. Loyola y muerte de su padre hasta que vino de Tafilete Mulei Arci, tío de D. Agustín, que les conquistó a todos. Y como este moço desde once años se crió en la guerra y la gente tiene de suyo poca policía y curia, no es mucho no tenga noticia; pero para que V. P. la tenga con la seguridad que desea, tengo escrito a Cádiz al P. Estanislao de Acosta, que tiene introducción y despejo para todo, que tome por su cuenta hacer este informe jurídico por medio de algunos moros, que avrá en Cádiz, que estaban en Fez en los años que sucedió la salida, cautiverio y conversión del P. Loyola, de que por acá nadie duda, argumento

---

(70) URIARTE-LECINA, *Escritores de la Compañía de Jesús*, I, 23, C. (Informe jurídico que hiço en Cádiz por los años de 1671 el P. Estanislao de Acosta, de la Compañia de jesus, de la salida de su tierra, captiverio, y conversion del P. Balthasar de Loyola."

(71) Guillén Juan Gabriel nació el año 1637 en Cariñena, diócesis de Zaragoza, y entró en la Compañía de Jesús el 7 de abril de 1648. Fué profesor de Humanidades y Teología; ocupó el cargo de maestro de novicios y rector del noviciado de Madrid, en donde murió el 14 de enero de 1657. SOMMERVOGEL, *Bibliot. de la Comp. de J.*, París, III, 1935.

(72) Bastante diversidad existe en los nombres europeos de este príncipe. DE CASTRIES H., lo llama D. Antonio Agustín de Tafilete, y de este autor tomamos la nota siguiente: "Fué un jerife de la dinastía Filala llamado Moulay el-Arbi, hijo de Moulay Mohammed ech-Chérif, que era hermano de Moulay er-Rechid. Moulay Mohammed murió en 1664 en guerra contra su hermano; sus hijos, en 1670, se levantaron en armas a vengar a su padre; pero vencidos por Moulay er-Rechid, fueron condenados a muerte. Sólo escapó Moulay el-Arbi, quien habiendo llegado a La Mamora, pasó a España. El año 1671, en Puerto de Santa María, fué bautizado, recibiendo el nombre de Agustín de Tafilete; fué su padrino en el bautismo el duque de Medinaceli." MOUETTE lo llama D. Gaspar de Tafilete, *Hist. des Conquêtes*, en *SS. Hist. Maroc*, 2.ª série, France, II, 48-49. GODARD, en cambio, en *Hist. du Maroc*, 507, le llama Agustín de la Cerda, y dice que llegó a ser monje agustino. Este dato es inexacto, pues el príncipe logró entrar de nuevo en Marruecos el año 1676 y se pasó al mahometismo, *SS. Hist. Maroc*, 2.ª série, France, II, 91-92. Cfr. DE CASTRIES H., *Memorial Henri Basset*, París, 1928, I, *Trois princes marocains convertis au christianisme*, 142, nota 4.

para mí grande de la verdad: pues leyendo yo en Cádiz, en el Puerto y en San Lúcar a grande muchedumbre de moros el suceso de la salida del P. Loyola, su nombre, su patria, sus padres, su cautiverio y conversión, ningún moro ni Xristiano de los que avría entonces cautivo y en los presidios, lo ha dudado, antes todos lo suponen. Ya veo ser argumento negativo, pero que hace mucha fuerza" (73).

No parece necesario sacar consecuencia alguna de este grupo de documentos, cuando se trata de testimonios tan explícitos y concordes. Todos afirman el linaje real y son testigos de mayor cuantía por ser naturales de Fez o de ciudades cercanas, contemporáneos, alguno de ellos, de la misma casa Scherif, y haber conocido casi todos personalmente a aquellos de quienes dan fe.

¿Pueden recusarse sin temeridad tales testimonios tan concordes y autorizados? No son testigos que se limitan a referir cosas que han oído, sin preocuparse de la veracidad de lo dicho; muchos dan fe de cosas vividas por ellos mismos, y cuando no son testigos presenciales, refuerzan su afirmación con pruebas que acreditan su veracidad, como cuando advierten el tiempo que hace están ausentes de Fez y el origen de las noticias que testifican.

Añádase a todo esto, que en algún documento se hace repetidas veces mención de que dan testimonio por amor a la verdad, no inducidos por la fuerza o sobornados con premios; además, adviértase que se trata de decir algo que redunda en deshonor de su religión al testificar la apostasía nada menos que de uno de sus príncipes.

Esto es lo que dan las actas notariales. Algunos, al leer lo que dice el P. Brunacci (74) sobre la parte que tomó el P. Baltasar en las diligencias que se hicieron para conseguir estos documentos, podría tal vez dudar de su valor, máxime si estudia detenidamente la redacción de los mismos, creyendo tratarse de un plan combinado, y así explicaría satisfactoriamente las divergencias del primer documento de Liorna con los restantes, atribuyendo a fallo de la trama preparada. No decimos que esa explicación no sea posible; pero de lo posible a lo probable hay gran trecho, y mucho más a la realidad del caso.

(73) *Arch. Soc. Jesu.* Roma, Baet. 21, 274 r. Carta del P. Juan Gabriel Guillén al P. General de la Compañía de Jesús, Juan Pablo Oliva, 9 de agosto 1671.

(74) BRUNACCI, *ob. cit.*, P. III, c. VII. F. 133 r.

A nosotros, ciertamente, que, acuciados por el deseo de no dejar la menor escapatoria en la solución del problema, buscábamos todas las dificultades reales o posibles, tratando de reducirlas a la nada, nos sobrevino en un primer momento este pensamiento, pero un más reposado examen disipó por completo toda sombra de duda.

Los testigos no son aquellos a quienes escribió el P. Loyola, y las diligencias de los que intervinieron en todos estos asuntos no permiten suponer tal descuido en ellos. Por otra parte, el mismo modo con que se desarrollaron los acontecimientos y se tomaron las declaraciones, a saber, por medio de intérprete, y ese férreo formulismo de todo documento oficial, máxime notarial, dan a los nuestros un tinte uniforme que pudiera inducir a creer que fuese una cosa combinada; pero la advertencia que se encuentra en uno de ellos de que se les preguntó separadamente, disipa todo temor sobre el particular.

Diversos autores (75) hacen alusión a un acta notarial obtenida en Fez y firmada por muchos mahometanos y cristianos en favor de la ascendencia regia del P. Baltasar; este documento sería, en verdad, precioso y suficiente para resolver todas las dificultades, pero nos inclinamos a creer que el tal documento no existió, a no ser en la imaginación de quienes afirmaron su existencia. Cierto que, de haber existido, lo hubiera conocido Brunacci y habría hecho uso de él en su vida.

Ocurre preguntar: y ¿por qué no se procuró obtener, y de hecho se obtuvo, un documento auténtico en la misma ciudad de Fez?

No sabemos la razón verdadera, pero de ser cierto lo que nos dice el P. Loyola, que durante su infancia no hubo ningún cristiano en Fez, muy atrevida nos parece la empresa de buscar en el mismo reino tal documento. Por otra parte, es indudable que a quienes tanto desearon tener pruebas ciertas de los antepasados del P. Loyola, se les ocurriría lo oportuno, que sería obtener un documento oficial sobre el particular en la misma capital del reino. Podemos estar seguros que si no lo consiguieron fué porque no era la cosa tan fácil.

---

(75) Baudrantd, *Piénsalo bien*, trad. del francés por Ladrón de Guevara P., Bilbao, 1936, 70-73; Aguilera E., *ob. cit.*, 910; *La seconde vie d'un sultan du Maroc*, Études, 123 (1910), 490-493.

V. Argumentos indirectos

Por si todo lo dicho en favor de la ascendencia regia del P. B. Loyola fuera poco, vamos a examinar brevemente algunos argumentos indirectos.

El haberse dirigido desde la prisión al rey de Túnez (76), el haber encarcelado éste al cónsul inglés que había salido fiador del príncipe cuando se embarcó bajo la protección del pabellón británico (77), y las diligencias hechas por dicho cónsul ante el consejo de los caballeros de la Orden de Malta (78) corroboran las pruebas del linaje real del P. Baltasar.

No menos significativo es el hecho de que, cuando se convirtió a la fe cristiana, los esclavos que fueron detenidos juntamente con él, supieron las declaraciones hechas en favor de su ascendencia regia, y cómo en Malta y Sicilia no se conocía de otra manera el hecho de la conversión, sino que se había convertido el hijo del rey de Fez. No obstante todas estas afirmaciones, nada hicieron aquéllos por desmentirlas, cosa que les hubiera sido muy fácil una vez pagado el rescate y encontrándose en libertad (79).

Adviértase también en las represalias que el rey de Fez hubiera tomado contra esos esclavos, de no ser verdad que el P. Loyola (Muhammad) fuese su hijo, al haber permitido se declarase como tal, en el momento mismo en que deshonraba la religión mahometana.

Al abandonar Malta con propósito de llegarse a Roma y obtener del Sumo Pontífice entonces reinante, Alejandro VII, la dispensa para ordenarse sacerdote, llevaba consigo cartas de recomendación de altos personajes, y en todas se hacía constar su estirpe regia. Una de las cartas era del gran maestre de la Orden, Fr. Redín, al cardenal de Lugo (80); otra del Baylío de Cremona,

---

(76) "...subito in arrivae a Malta mandai le lettere a re di Tunesi, et al mio padre..." Au. f. 17 r.

(77) "...il re di Tunesi mandò subito al consolo dell' Inglesi a Malta dopo, che lo tormentava con carcere et altri tormenti quando sapeva che io era preso...". Au. f. 17 r.

(78) "Essendo arrivato il consolo a Malta, lui pretendeva di fare custione con la religione di Santo Giovanni, perchè diceva: come voi havete preso questi con tradimento tutta la bandiera di Inglaterra?" Au. f. 17 r.

(79) F. 258 r. y F. 148 r.

(80) "Attulerat autem ab Emin. de Redin magno magistro equitum Hierosolymitanorum commendatitias ad Emin. Card. de Lugo litteras..." F. 37 r.

Rospigliosi, a su sobrino el abad Rospigliosi (81), y una tercera de un tal don Andrés Averna al príncipe Colonna (82).

El año 1664, un turco, natural de Marruecos, escribía al Padre Loyola una carta en árabe para explorar si en realidad aquellas declaraciones de haberse hecho cristiano correspondían a la verdad, o más bien eran una ficción para salir victorioso de alguna empresa que tramaba (83).

Toda la carta no deja la menor duda de la sangre real de la familia del P. Loyola. Lo llama repetidas veces Señor; dice que tenía por nombre la primera alteza entre los hombres; poderoso sobre los potentes, Scieh Muhammad Abd Aluahid At-tazi Mtah Molai Amehd Scerif.

Le presenta los obsequios y saludos de todos los africanos que se encuentran en aquellas tierras donde él escribe. Hacia el fin de la carta, después de darle cuenta de las muchas reuniones que se tuvieron con motivo de su conversión, añade: "No será jamás verdadero que nuestro Señor (amo), cuya cuna, patria y cuanto poseía me es muy conocido, haya abrazado de corazón la religión cristiana"; unas líneas más tarde: "...pues esto lo hubiera podido hacer todo el mundo, pero ninguno jamás hubiera creído que Vos, por ningún motivo, habríais de cambiar de esta manera el sumo esplendor con la mayor degradación e infamia".

La respuesta del Padre a esta carta está en todo a tono con la misma, y en ella vuelve otra vez a dar testimonio de su regia prosapia en diversas formas (84).

Recibida la primera carta del P. Loyola en contestación a la suya que acabamos de mencionar, le vuelve a escribir otra carta larga en tono muy distinto, pero siempre tratándole como hijo del rey de Fez: "Beso una y otra vez la tierra que ha recibido y posee en sí al admirable reposo de los caminantes, nuestro señor

---

(81) F. 258 r.

(82) F. 148 r.

(83) En un cuaderno con pastas de pergamino se encuentra una copia original del P. Loyola de la traducción de dicha carta, pp. 46-51. Como entre los documentos de la Gregoriana, este cuaderno lleva su numeración propia y está encuadernado en pergamino, lo damos a conocer de manera distinta. Hay otra copia de esta traducción, también original del P. Loyola, en el F. 292. En M. 136-7 r y v se encuentra otra copia, pero no de mano del P. Loyola. En el archivo de la Gregoriana se conserva también el original árabe en el F. 327.

(84) Cuaderno de pastas de pergamino, 54-98. Copia original del P. Loyola, traducción que él mismo hizo de la carta que escribió en árabe al turco de Marruecos.

maulana (nombre que significa el reinante), maestro de maestros, padre de padres, tanto de los árabes como de los cristianos, nuestra mayor honra, el deseadísimo no sólo en Oriente, sino también en Occidente, el retoño más perfecto de Albasihk (se refiere metafóricamente a la familia Scerif) y parte de la gente dichosa a la que se ha unido nuestro bien presente, que es la primera alteza de Mulai (reinante)... El nombrado entre las primeras altezas, por su cuna, poder y grandeza, que ha recibido de aquel Supremo Dador sin medida, que no tiene principio ni fin, tantas gracias gratis datas...

"Saludo a aquel sobre quien lloran los corazones como palomas asediadas, pero que resplandece por sí mismo como sol esplendente en lejanas tierras. Saludo a aquel que manda perfumes de todos los sitios donde se encuentra, por los cuales perfumes hace volver en sí a los desvanecidos, aunque estén en países muy lejanos; que con su ejemplo y elocuencia persuade a abandonar aquello que se posee. Aquel a quien conviene todo lo dicho, es el amado, reverenciado y liberalísimo Señor Alteza incomprensible, majestad inconmensurable, que está lejos de nuestros ojos, pero muy cerca de nuestro corazón, de nuestra mente y de cada uno de nuestros miembros, mi dueño el príncipe Muhammad At-tasi, que hoy se llama Baltasar Loyola Mandes, a quien Dios fortifique, ilumine, guarde y le dé larga vida. Así sea" (85).

Es una carta de un moro de Fez, esclavo en Malta; se usan expresiones muy parecidas y repetidas veces. En el sobrescrito está la dirección en italiano, que dice así: "Al Collegio delli Padri Gisuiti, sia data a Pastissar figlio del re di Fez" (86). Es una carta muy larga, escrita en un estilo sobremanera sugestivo y traducida por el mismo P. Loyola.

No podemos resistir a la tentación de copiar algunos párrafos de la misma:

"La carta va dirigida a quien merece honor y es muy agraciado y afortunado en este mundo, y en el otro también feliz, nuestro hermano, amigo y pupila de nuestros ojos, en este mundo ya honrado, y en el otro, si Dios lo quiere, glorioso... Os saludo,

---

(85) BRUNACCI, *ob. cit.*, P. V, c. XV, F. 88 r y v. Aún los paréntesis son del P. Loyola.

(86) En el archivo de la Gregoriana, F. 123-124, está el original árabe, donde se lee en italiano la dirección a que aludimos. También se conserva el original de la traducción hecha por el P. Loyola y ocupa los folios F. 101-106.

pues, y ¡oh, qué amarga es vuestra ausencia y cómo se ha oscurecido el mundo y hecho horrible!, porque lejos de vos habéis hecho crecer nuestros deseos y encendido el fuego dentro de nosotros... Desde que estáis fuera no hemos tenido nueva vuestra, ni carta, ni prenda, ni embajador a vuestros hermanos, ni respuesta de excusa. ¿Por ventura se ha perdido vuestra grafía, o se ha secado la tinta? ¿Tal vez no se encuentra vuestro secretario, o se han roto vuestras plumas, o los embajadores no obedecen vuestras órdenes, mientras que durante tanto tiempo hemos estado esperando como se aguarda la lluvia necesaria del cielo?...

"Sólo Dios sabe y testigos me son las estrellas que yo no duermo jamás, pues paso las noches enteras en vela, y si me fuese lícita la adoración a alguna criatura, yo sería el primero, ¡oh señor!, que os adorase. Vuestra ausencia de la patria ocasiona y acrecienta continuamente la compasión; ¡pasaron tantas noches reunidos en consulta!; ¡quisiera el Señor que no os hubieseis alejado del que entonces reinaba!... Os he escrito esta carta mientras caían en abundancia lágrimas de mis ojos, y si no hubiese tenido tinta, habría escrito estas líneas con mi sangre, y si hubiese podido desgarrar mi piel, hubiera hecho de ella papel en abundancia y hubiera usado mis huesos como pluma... Saludo a mi Señor...; he llorado con suspiros al recuerdo de mi amado, como lloró Jacob la pérdida de José. Nos hemos vestido de luto, y no sin causa; ésta fué común a todos; hemos prohibido toda clase de alegrías, y no hemos temido el cortar nuestros cabellos y nuestras trenzas. En tal estado comenzó y terminó la luna, y lloró Aambera y aulló Ghazala. Nuestra vida era como la del que navega en un navío trabajado por la tempestad, que se pierde en la esperanza. Tal fué nuestra pérdida, que si tuviésemos todo el poder de Salomón y el imperio de César, no le hubiéramos estimado entonces más que un ala de mosquito" (87).

Ciertamente que no es un argumento apodíctico en favor de la ascendencia regia del P. Loyola cuanto se dice en esta carta, pero tampoco se puede negar que tienen más fácil y adecuada explicación esas expresiones en la hipótesis de que fuese hijo del rey de Fez.

En las vacaciones de 1664 fué recibido el P. Loyola con hono-

(87) F. 101 r y v, 102 r.

res verdaderamente reales por su A. R. el duque de Saboya. Por no alargarnos, no copiamos la interesante descripción que nos hace el mismo P. Loyola; todo el aparato militar y el ceremonial observado en dicha recepción fué verdaderamente regio, y hay que advertir que testigo de cuanto narra el P. Loyola, es el rector del colegio de Turín, que le acompañó en dicho acto (88).

Como sabía el P. Loyola que siempre habían deseado tener pruebas claras de su linaje, invita al P. Brunacci, en carta del 6 de julio de 1665, a preguntar al Padre ministro del colegio de Génova las noticias que oyó de un moro relativas a su persona (89). Parece que, admirado el Padre ministro de tantas reverencias como hacía al P. Loyola, preguntó si conocía antes al Padre, y con esta ocasión le dió información completa de su persona.

En otra carta al P. Brunacci, le cuenta una grande persecución que levantaron contra él los doctores mahometanos de la ciudad de Nápoles.

Viendo éstos la rapidez con que iba mermando la comunidad islámica a causa de la predicación del P. Loyola, y temiendo que si seguía en aquellas proporciones, muy pronto quedaría completamente aniquilada, reunidos en consejo determinaron poner término a la ruina que les amenazaba. Para esto resolvieron procurar, por cuantos medios les fuese posible, el desacreditarlo ante mahometanos y cristianos.

Con este fin escribieron diversas cartas a los doctores de Malta, pidiendo ayuda en la empresa: deseaban obtener documentos notariales en los que se probase que nunca había sido el P. Loyola alfaquí de los mahometanos (90), y llegaron hasta pretender se declarase que nunca había pertenecido a una comunidad islámica.

Creyendo que el hijo del rey de Fez se encontraba todavía prisionero en Malta, le escribieron una carta en el mismo sentido, implorando su apoyo. El título de dicha carta, traducido por el mismo P. Loyola, es como sigue: "Llegará esta carta queriéndolo el Señor y será entregada a las propias manos de la primera majestad Molai Mahamed (es decir, Mahometto) Attazi, rey de

(88) F. 263 r.
(89) F. 249 r.
(90) F. 150 v, 151 r.

los mahometanos, sacerdote de la iglesia de los turcos en Malta" (91).

Nunca dudamos de la fidelidad en traducir del P. Loyola; con todo, para tener un argumento más en su favor, quisimos nos tradujesen literalmente el título de esa misma carta, cuyo original árabe se conserva en el archivo de la Gregoriana, y, traducido, dice así: "Llegue esta carta, queriéndolo el Señor, y se entregue a las manos del Señor más grande, el excelso, Emir de los creyentes, nuestro Señor Muhammad At-tazi, Imán de la aljama de Malta. Dios la arruine."

No quiso el traductor poner en vez de "el excelso" el magnífico, pues el uso de dicha palabra en Europa lleva consigo el título de dominio. "Emir de los creyentes" dice poco para quien no esté habituado a fórmulas parecidas, pero es cosa conocida que ese título estaba reservado al jefe de la comunidad musulmana. La única diferencia que se advierte, es que él pone en cristiano lo que en el original está en mahometano. ¿Qué dice para un cristiano Imán y aljama? Como, de traducir a la letra, la expresión no tendría sentido para los no iniciados en el lenguaje islámico, traduce con algo parecido que existe en el cristianismo, y en vez de Imán pone sacerdote, y en vez de aljama pone iglesia de los turcos.

Aunque no hemos agotado todas las pruebas indirectas del origen regio del P. Loyola, creemos que son suficientes las presentadas. Ciertamente, no hemos omitido la menor cosa que pudiera ser contraria; antes bien, nuestro empeño ha sido el ponerlas todas de manifiesto, deseando lealmente refutarlas.

Al final de nuestro trabajo no nos lisonjeamos de haber dado una solución irreformable, pero creemos que, sin temeridad, podremos afirmar que el P. Loyola era hijo del rey de Fez.

CARLOS GARCÍA GOLDÁRAZ, S. J.

---

(91) Es un trozo de papel pequeño, muy irregular; sus mayores dimensiones son de 0'115 × 0'063 mm., sin numeración; al verso está pintada una figura como de estrella, muy mal dibujada, como se encuentra también en la misma dirección árabe. Yo encontré ese papel dentro de la carta árabe correspondiente. En la misma carta árabe, con muy mala letra y con la misma tinta, se lee una una dirección más sencilla, en italiano muy imperfecto: "Alli mani del paciro (?) schiavo Mameto Attasi papaso della prigioni di Malta, citá Valeta, Malta."

P. ENRIQUE BASABE, S. J.

Quandoque bonus dormitat Homerus

(El canto XIII de la «Ilíada»)

QUANDOQUE BONUS DORMITAT HOMERUS

EL CANTO XIII DE LA "ILÍADA"

Tomado el muro aqueo, los troyanos quieren asaltar las naves, pero los aqueos les cierran el paso. Esta fase intermedia de la batalla que se desarrolla en el campamento aqueo, entre el muro y las naves, es lo que canta el libro XIII.

Fase, como se ve, de retraso en la acción principal, que culminará en la toma de las naves, último objetivo troyano; fase, por otra parte, natural, pues es natural que los aqueos redoblen sus esfuerzos para defender su última esperanza, que está en las naves; pero fase también intermedia y, por lo tanto, secundaria en el interés épico del poema, inferior al asalto del muro y a la toma de las naves.

Por eso sus protagonistas son también de segunda línea: Poseidón en el cielo, e Idomeneo y Eneas en la tierra.

Y si para sostener la altura de la acción y del poema aparecen los héroes de primera línea, Héctor y Ayante, es sólo al principio y al fin, como para apuntalar la acción del gran cuadro central y sostenerla a la altura del poema.

Pero el decir que es secundaria no quiere decir que sea mediana. Está trabajada con sumo arte, como todo lo que trabaja Homero, y sólo quiere decir que, aunque es buena, no es de las rapsodias cumbres. Si alguna, ésta es la rapsodia en que más se pudiera decir, de toda la *Ilíada*, que dormita Homero.

Descubrir un poco ese arte con que está escrita, es lo que quisiéramos en estas líneas. Ver, en una palabra, si dormita Homero y cómo dormita cuando en su epopeya nos parece dormitar...

Dividiendo todo el libro, como en un drama, por el escenario

en que se desarrolla la acción, tendríamos los tres actos desiguales siguientes:

Primero, breve, a la izquierda del campamento.

Segundo, largo, a la derecha del campamento.

Tercero, breve también, a la izquierda otra vez del campamento.

En el primer acto intervienen Héctor y los Ayantes. En el segundo, Idomeneo y Eneas, con otros héroes secundarios, y en el tercero, los Ayantes y Héctor otra vez.

El lazo que une los tres actos de la acción está en la defensa del campamento griego por los aqueos; defensa instigada por Poseidón, que aparece en los tres actos dándoles cohesión.

Poseidón es, pues, el protagonista principal del canto.

INTRODUCCIÓN

Presentación del protagonista

Por eso el poeta le presenta regiamente. Magnífica ha sido la descripción de Héctor rompiendo el muro al final del canto XII; pero la descripción del dios Poseidón, con que se abre este libro, no la va en zaga. Es una de las joyas, tal vez la principal, de todo el canto XIII.

Zeus había prohibido a los dioses tomar parte activa en la batalla en favor de ninguno de los contendientes. Él ha intervenido eficazmente abriendo a los troyanos y a Héctor el campamento aqueo para honrar a Aquiles, cumpliendo la promesa que hizo a su madre Tetis...

Ahora los deja junto a las naves "para que tengan pena y trabajos continuos" y se pone a contemplar—de espaldas a Troya—los campos de los Misios. "No creía que ninguno de los inmortales iría a auxiliar a los troyanos ni a los dánaos."

Poseidón, que desde Samos contemplaba la ciudad de Troya y las naves aqueas, compadecido de los aqueos al verlos vencidos por los troyanos, se enfada contra Zeus. Y aprovechando su ausencia, se dirige a Troya.

Riqueza de descripción:

"Baja rápido, rápido de la escarpada cima..."

"Tiemblan los montes y selvas debajo de sus pies..."

"Da tres pasos, y al cuarto llega a Egas..."

"Allí tiene su casa de oro, brillante, inmortal..."
"Unce al carro los caballos voladores, de doradas crines..."
"Se pone vestiduras de oro..."
"Coge el látigo dorado, artístico..."
"Y sube a su carroza..."
"Va sobre el mar: saltan por debajo los cetáceos..."
"Que salen de sus escondrijos al reconocer a su señor..."
"Y el mar se entreabre gozoso..."
"Los caballos vuelan rápidos, tan rápidos..."
"Que no se moja por debajo el eje de bronce..."
"Llega a las naves. Y en una cueva del mar profundo deja los caballos..."
"Los suelta del carro, les da de comer ambrosía..."
"Les pone a los pies cepos de oro, irrompibles, insoltables..."
"Para que estén allí fijos a la vuelta del Rey..."
"Y éste se dirige al ejército aqueo..."

Esta bellísima descripción ¡cómo descansa y refresca la imaginación con la novedad del argumento después de la descripción guerrera del canto anterior! Y está al mismo tiempo tan unida con el tema, como que es la presentación del protagonista divino de todo este canto.

El arte con que está compuesta es maravilloso. Consta de un tríptico que contiene el punto de partida, el viaje y el punto de llegada.

El punto de partida es la isla de Samos; el punto de llegada es la cueva de Imbros, y, en medio, el gran panel central del viaje: siete versos tiene el primero, siete el último, y quince, doble de los dos, el panel central.

El primer panel pinta al dios. ¿Dónde? Sobre la punta más alta de la isla. ¿Qué hace? Contemplar la guerra de Troya, que desde allí se divisa tan bien. ¿Qué siente? Pena por los aqueos, que se pierden, y rabia contra Zeus, que lo consiente.

En el segundo panel pinta el viaje en dos tiempos: primero, a pie por la isla, y segundo, en carroza por el mar. El primer tiempo comprende seis versos, y el segundo, nueve. Ambos a dos sintonizan en el método, aunque en crescendo.

a) El dios: baja rápidamente de la montaña escarpada...

b) Las cosas: tiemblan los montes y selvas bajo sus pies según anda...

c) El modo: tres pasos da, y al cuarto llega al final de su viaje...

d) Efectos todos que realzan la figura del dios, que así hace sentir su presencia en las cosas inanimadas y con tanta majestad y ligereza se mueve...

e) Riqueza: palacio, carroza, caballos, vestidos, látigo:
Palacio de oro, reluciente, inmortal...
Caballos voladores, de crines de oro...
Vestiduras de oro...
Tralla de oro, maravilla de arte...

f) El dios: monta en la carroza y va sobre las olas...

g) Las cosas animadas e inanimadas: saltan los peces por debajo, que no le desconocen, no...; se entreabre de alegría el mar... Da sentimiento a las cosas inanimadas: antes los montes temblaban..., ahora el mar se entreabre... Da conocimiento a los seres irracionales: "los peces saltan de gozo al reconocer a su señor". Dos sentimientos que indican a la vez el respeto y el cariño. Como se alegra el perro y salta alborozado al reconocer a su amo, así saltaban los peces. Frase pintoresca por lo típico del saltar de los peces y por la asociación que suscita con el perro noble y fiel...

h) El modo: vuelan rápidos, tan rápidos, que ni siquiera se moja el eje del carro... Como Alejandro Magno corría, que no tocaba a la tierra—*non tangebat terram*—, así corría la carroza del dios, que no se mojaba en el agua.

Tercer panel: llega a las naves aqueas y deja el carro en la cueva marina entre Ténedos e Imbros. ¿Cómo? Suelta los caballos, les echa ambrosía para que coman, les sujeta los pies con grillos de oro, imposibles de romper ni de soltarse. ¿Para qué? Para que aguarden allí, sin moverse, hasta que vuelva su dueño y señor.

Éste se dirige al campamento aqueo.

El encanto de este panel está en lo humano y casero del dios, que, en medio de su distinción, parece un hombre revestido de dios, como va revestido de oro. "Y vistió su cuerpo de oro..."

CUADRO PRIMERO

A la izquierda del campamento: junto a las naves de los Ayantes

CUATRO ESCENAS
1.ª Poseidón y los Ayantes.
2.ª Poseidón y las tropas
3.ª El ataque colectivo.
4.ª Ataques personales.

Escena primera. — Poseidón y los Ayantes

Ante todo, recoge Homero en cuatro versos el avance troyano, para preparar el contraste. ¡Qué pintura la de los troyanos triunfadores después de asaltar el muro! Arremeten en escuadrón cerrado "como una llama", por el ardor... "Como un torbellino", por el empuje... Todos, tras Héctor, respirando fuego, bramaban, rugían... Creían ya tomar las naves de los aqueos y matarlos junto a ellas a todos.

¡Qué cinco pinceladas más sobrias y más eficaces de fuera para dentro, del efecto a la causa! Primero, lo más externo: la impresión que dan. Apiñados como una llama, como un torbellino. Después, lo concreto por de fuera, o el efecto. Todos, tras Héctor, respiran fuego, braman, rugen. Por último, lo concreto por dentro, o causa: Cuentan con tomar las naves y matar a todos los aqueos.

Soldada así la escena con la acción guerrera del libro anterior, entra Poseidón a contener este avance arrollador de los troyanos. ¡Cuánto hubiera perdido esta escena sin estos cuatro versos de enlace, puestos precisamente después de la presentación del dios!

Poseidón arenga a los aqueos con voz y figura de Calcante, voz infatigable, como del adivino principal del ejército.

Y empieza por los dos Ayantes, briosos ya ellos. Los Ayantes son los baluartes vivos de las naves, una vez caído el muro o baluarte muerto. Por eso ellos son los héroes natos de toda esta segunda parte de la epopeya, que se desarrolla al rededor de las naves, y por eso por ellos empieza y por ellos acabará este canto.

"Ayantes, vosotros sois los que habéis de salvar al pueblo aqueo, que entendéis de luchar y no de huir. *Por las otras partes*

no me preocupan los troyanos que se han infiltrado en grupos dentro del muro. Porque a todos los contendrán los aqueos. *Pero por aquí* mucho temo que suframos algún descalabro..." ¿Por qué? Porque aquí ataca rabioso Héctor como una llama... Ya empieza a sonar el timbre de la llama, prenuncio del incendio de las naves... Antes los troyanos arremetían, φλογὶ ἶσοι, como una llama; ahora Héctor ataca también, φλογὶ εἴκελος, como una llama..., llama que acabará por prender fuego a las naves aqueas.

Notad cómo, según su costumbre, empieza ya Homero a poner orden en el escenario de esta enmarañada batalla: *Por otras partes* no me preocupa... *Por aquí sí*, porque ataca Héctor, y Héctor se gloría de ser hijo del poderoso Zeus.

"Vosotros, con la ayuda también de algún dios, sois los llamados a resistirle tenazmente y a animar a otros a lo mismo. Que por fogoso que venga, y así le lance el Olímpico mismo, le rechazaréis de las naves."

Aquí están señalados los dos rivales: frente a Héctor, los Ayantes; y en la defensiva, que es su fuerte, αὐτώ θ' ἑστάμεναι κρατερῶς, los héroes de la resistencia.

¡Con la ayuda de algún dios! Ese dios es él..., Poseidón. Les pega con el cetro y les llena de fuerza y vigor: les comunica agilidad a sus piernas, a sus pies y a sus manos. Y se les va disparado, como el gavilán de rápidas alas se tira a volar cuando de la punta de altísima roca ve algún pájaro por la llanura. Así se les fué de repente el dios... El tercio de la comparación está en la rapidez con que desaparece el dios, y para reforzar este tercio vienen las alas rápidas y los contrastes de altísima roca y honda llanura.

El primero en reconocerle fué el veloz Ayante Oileo, y dijo así a Ayante Telamón: "Un dios es, no el adivino Calcas, quien nos encarga luchar frente a las naves. Le conocí en la manera de moverse: que los dioses se distinguen en seguida... *Vera incessu patuit dea*...

¡Si me parece que me siento más brioso para la lucha! ¡Si se me mueven los pies y las manos!..." Nueva repetición del efecto.

Y le contesta Ayante Telamonio: "También a mí se me mueven las manos que blanden la lanza, y pujan los bríos y me andan debajo los pies. Si estoy deseando salir ya yo solo a enfrentarme con Héctor, el siempre fogoso..."

Notad cómo repite, dos y tres veces, el mismo motivo característico de los héroes de la resistencia: el vigor y los bríos y la resistencia de manos y pies. Primero, narrativamente; luego, en boca de Oileo, y, por último, en boca de Telamón. La tercera vez, con nuevos matices: las manos son robustas y empuñan la lanza; el brío es más sobrio que antes; los pies andan solos, y andan los dos...; y añade el último rasgo tan propio del que es el rival de Héctor en ausencia de Aquiles, capaz de enfrentarse solo con él... No sería la primera vez.

Así hablaban entre sí con el entusiasmo de la lucha, entusiasmo que el dios les había dado... Soldadura o transición que recoge el beneficio—los héroes ya templados—y el dador del beneficio—el dios—, que es el lazo de unión entre esta escena y la siguiente.

Escena segunda. — Poseidón y las tropas

Mientras los Ayantes hablaban así, Poseidón animaba a los aqueos, que descansaban junto a las naves. Cansados y deprimidos estaban al ver los muchos troyanos que habían pasado el muro en bloque. Y al verlos, lloraban. Porque no esperaban ya salir de aquélla.

¡Qué cuadro, en siete versos, de la situación psicológica de los aqueos! ¡Qué pinceladas tan certeras de efectos y causas! Bajando siempre de lo más externo a lo más interno.

Efecto externo: tomaban un poco de respiro junto a las naves.

Efecto interno: cansados y deprimidos...

Causa: al ver los muchos troyanos que habían entrado...

Efecto cumbre: y al verlos, lloraban...

Causa cumbre: porque no esperaban ya salir de aquélla...

¡Y tenían razón para temerlo y para llorar! Era la primera vez que pasaba aquello en nueve años de guerra. Pero frente a la desesperación, el remedio. Y para mayor contraste, en el mismo verso. Ἀλλ' Ἐνοσίχθων... Mitad por mitad...

Pero Poseidón los reanima... A siete héroes habla. ¿Cuál es su arenga? No puede ser más oportuna. No es extraño que los anime tan fácilmente...

"¡Qué vergüenza, Argivos, jóvenes, muchachos! Con vosotros aún espero yo, si queréis luchar, salvar a las naves aqueas. Pero si os desanimáis..., amaneció ya el día de nuestra perdición..."

Primero, el contraste de las dos soluciones... desesperadas. Luego, el porqué. Lo inusitado del caso: "Increíble lo que estamos viendo: ¡Los troyanos, junto a nuestras naves! Cuando antes parecían tímidas ciervas que no se atrevían ni a esperar un momento el ímpetu de los aqueos...

"En cambio, ahora luchan lejos de la ciudad, junto a las naves. ¿Por qué? Por la culpa de Agamennón y por la dejadez de sus tropas, que, enfadadas con él, no quieren defender las naves, dejándose matar junto a ellas. Pero aunque toda la culpa la tenga Agamennón por haber deshonrado al veloz Aquiles, nosotros no debemos cejar en la lucha. Pongamos pronto remedio a esta situación, que la mente de los buenos es corregible."

Hemos oído lo insólito del caso: los troyanos, junto a las naves, y en contraste con lo que antes pasaba, que nunca salían de la ciudad... Luego, la causa: el disgusto de la tropa con Agamennón por la injuria que infirió a Aquiles, injuria que les ha desanimado a todos. Pero no es ésta razón para cejar: hay que poner fin a esta situación: que de prudentes es corregirse...

Y ahora, para terminar, aliento y estímulo... "Y vosotros sois los mejores. Si fuerais otros, cobardes, yo los perdonaría; pero a vosotros, de ninguna manera. ¡Ah, amigos! ¿Vais a poner peor la situación con esta cobardía?... ¡Pero no! Que es única la batalla de hoy. Que Héctor lucha ya junto a las naves después de haber roto las puertas y el gran barrote."

Ha terminado con la gravedad del momento: ¡Héctor dentro! Batalla única. ¡Pundonor, coraje! Que, si no, muy pronto no tendréis remedio. Toda la arenga está a base de agudos contrastes:

Si fuerais cobardes, pero si sois los mejores...

Se explica que estéis así por la incapacidad de Agamennón, que deshonró al mejor de los soldados...; pero no por eso vais a cejar en una guerra en que nos va la vida.

Que los disgustos tienen también su fin para los hombres cuerdos... Lo mismo para vosotros que para Aquiles...

¡Quien los vió y quien los ve! ¡Antes, como ciervas, acurrucados en la ciudad; ahora, en las naves!

Por eso, si no lucháis..., ¡se acabó!... En cambio, si lucháis, aún espero salvar las naves.

El recuerdo de Aquiles ha engarzado esta rapsodia en la trayectoria principal de la epopeya, ha revelado la causa de esta

derrota, ha explicado la razón de ser de estas escenas y ha emitido un nuevo destello de aurora anunciadora del próximo amanecer... Pronto, muy pronto, antes de que termine el día, verán nuevamente a Aquiles aparecer en el campo de la batalla.

Escena tercera. — Combate colectivo

Choque de los dos ejércitos. Primero describe el ejército griego puesto en pie por Poseidón y formado en escuadrón cerrado tras los dos Ayantes. ¡Qué pinceladas tan bien dadas!

Primero, su marcialidad: ¡Ni Ares, el dios de la guerra, ni Atena, la organizadora de ejércitos, tendrían un pero que poner!...

Segundo: Lo firmes y cerrados que van estos valientes a resistir como un muro a Héctor y a los troyanos. Tan juntos, que dan lanza con lanza, escudo con escudo, rodela con rodela, casco con casco, hombre con hombre...

¡Qué viveza en la repetición yuxtapuesta de estos cinco nombres que abarcan las armas del guerrero y al guerrero mismo!: lanza, escudo, rodela, casco, hombre. Progresión de efecto a causa y de más a menos visible, terminando siempre con el hombre...

Y sigue lo más vistoso: los penachos de crines de caballo que ondulan en las crestas relucientes de los cascos y se entremezclan entre sí. ¡Tan densos van! Hasta aquí lo cerrados que marchan. Plenitud y vistosidad.

Ahora, lo animosos. Las lanzas chocan entre sí al vibrar en sus manos briosas; van de frente, sedientos de lucha...

Marciales, compactos, briosos. ¡Qué tres pinceladas! Y en once versos nada más. Densidad poética comparable a su densidad descriptiva.

Sigue el cuadro de los troyanos. En otros once versos: Acometen en bloque. Delante, Héctor queriendo romper el frente. "Como peñasco desgajado de una montaña empujado de la cumbre por las aguas torrenciales que rompieron con inmenso torbellino las raíces de la peña descarada... Vuela ésta con tumbos inmensos que retumban abajo en las selvas..., e impertérrita sigue corriendo hasta alcanzar la llanura..., que entonces ya no rueda más, aunque lo quiera...

"Así Héctor por algún tiempo amenazaba llegar casi al mar

por las tiendas y naves aqueas matando... Pero cuando ya chocó con las falanges, se paró casi casi incrustado."

Estudiemos la descripción. Va a base de una comparación para dar variedad y no repetir los elementos de la descripción directa utilizados ya con los aqueos.

Pero la descripción troyana, lejos de perder con esto, todavía casi gana más. Tan expresiva es la comparación.

Se lanza Héctor al asalto como peñasco desgajado de la montaña... Éste es el tercio de la comparación, el ímpetu, el empuje. Pero luego la armonización, maravillosa, como siempre, en Homero:

Tumbos inmensos que acrecientan el ímpetu...

Volar de la piedra, que indica la rapidez...

Retumbar de las selvas, que hacen eco al empuje...

Correr siempre impertérrita, que indica la decisión...

Con todos estos efectos revela Homero la causa: el empuje arrollador... Mas luego—segunda parte del tercio de la comparación—se para al llegar a la llanura, a pesar de su velocidad... Así Héctor se para también al chocar con las falanges aqueas...

Pero a Homero no se le pasa nada. Héctor va seguido de un escuadrón de troyanos. Y en la armonización, ¿dónde están? Homero los describe en las aguas torrenciales y en el inmenso torbellino que envuelve la roca desgajada.

¿Tiene algo que envidiar esta descripción a la anterior? Antes nos pintó la marcialidad, la unión y los bríos de los aqueos. Ahora, el empuje y la decisión de los troyanos. Todo, con la misma viveza y energía; todo, con la misma inagotable variedad. Y todo, también—no hay que olvidarlo—, con la misma inimitable brevedad.

Sigue el choque. Cuando chocó con las falanges aqueas, quedó casi incrustado... ¡Qué vigor!

Resultado del choque:

Los aqueos se defienden con espadas y lanzas de dos filos, los rechazan, y Héctor cede y se retira. Llama a los troyanos, licios y dárdanos: "¡Todos a mí!, que no podrán resistirme mucho tiempo los aqueos, por más que se formen en columna cerrada. Caerán, a lo que pienso, bajo mi lanza si de veras me impulsó el mayor de los dioses, Zeus..."

El resultado del choque colectivo ha sido, pues, favorable a los aqueos. Los Ayantes han resistido y rechazado a Héctor. Po-

seidón, presente, ha podido sobre Zeus, ausente. Héctor pide nuevos refuerzos y empieza la segunda acometida...

Escena cuarta. — Ataques personales

Comprende 4 binas.
- Deífobo — Meriones.
- Teucro — Imbro.
- Héctor — Anfímaco.
- Ayantes — Héctor.

Bina primera. — Deífobo - Meriones: Sin muerte

Deífobo, hermano de Héctor, se adelanta parapetado tras el escudo. Armonía imitativa del galopar del guerrero cubierto por el escudo. Verso 158.

Meriones le tira la lanza y le acierta en el escudo, pero no se lo atraviesa, sino que ésta se rompe por la punta.

Deífobo mantiene separado el escudo, temiendo la espada de Meriones. Pero éste se retira hacia sus compañeros, pesaroso de dos cosas: de la victoria y de la lanza perdidas. Vase, pues, a las naves y tiendas de los aqueos a buscar otra lanza grande que le ha quedado en la tienda.

En esta primera bina todo anda alrededor del escudo cuatro veces citado: tras él avanzan, bajo él se cobijan, en él da la lanza y en él se rompe. Termina sin sangre. Pero no sin dolor de Meriones, que pierde la victoria y la lanza. Siempre el corazón del guerrero que late: el de Deífobo con miedo y el de Meriones con pena. Tanta es su pena, que va en busca de otra lanza a su tienda... *Y mientras va, luchan las otras tres binas* (161). Así, tan naturalmente, llena Homero este espacio de tiempo.

Porque no se olvida el poeta de que ha ido para allá Meriones. Con él en las tiendas, comenzará el cuadro siguiente. Cualquiera diría que ha dejado colgado este como broche para prender después de él lo que tenía pensado...

Bina segunda. — Teucro - Imbro: Muere el troyano

Teucro es el primero que mata a un hombre: a Imbro, cuñado de Héctor. Presentación del muerto: Casado antes de la guerra, vuelve a Troya durante la guerra, toma parte gloriosamente en ella, vive con Príamo, y éste le quiere como a un hijo.

Teucro le mata de una lanzada en la oreja. Le arranca la lanza, e Imbro cae como un fresno en la cumbre de un monte que se ve desde lejos, que, cortado por el bronce, da con sus tiernas hojas en el suelo: así cayó Imbro y resonó su rica armadura de bronce.

Esta segunda bina está centrada alrededor del héroe caído: su personalidad, destacada y querida; su caída, realzada por la comparación—nuevo elemento en esta segunda bina—.

El tercio está en su figura prócer, que cae como un fresno, y la armonización tiende a realzar lo mismo: el fresno está sobre la cumbre de una montaña, y ésta—para que resalte mejor—está aislada, porque se la ve de todo alrededor desde lejos, nuevo detalle para indicar cómo se destaca. Pero a pesar de su esbeltez, le corta el bronce y cae, dando con sus tiernas hojas en tierra. Así ha caído el esbelto, el tierno joven. Y al caer, su rica armadura sonó a bronce. Nuevo efecto pintoresco para hacer sentir la caída: como crujen las ramas al caer del árbol, así crujieron las armas al caer del guerrero.

Tercera bina. — Héctor - Anfímaco

Transición: Teucro corre para arrancarle las armas. Pero Héctor le dispara según va corriendo. Como el disparo viene de frente, Teucro le ve y logra esquivar un poco la lanza. Da ésta a Anfímaco en el pecho al entrar en batalla. Héctor corre para arrancarle el casco, pero Ayante sale a defenderle.

Esta tercera bina es sencilla, y su fin sólo tiende a preparar el encuentro de Héctor y los Ayantes. Héctor ha disparado a Teucro para vengar a su cuñado Imbro. Pero ha matado a Anfímaco, y ahora sale Ayante contra él en defensa de su soldado... El elemento de novedad está en la actuación de Héctor.

Ni en la segunda ni en la tercera bina han podido despojar al muerto.

Cuarta bina. — Héctor y los Ayantes

Ayante Telamonio dispara contra Héctor cuando éste va a desarmar a Anfímaco. Le da, pero no le llega a la carne, porque va todo forrado de terrible bronce. Le da en medio del escudo y le echa para atrás con fuerza. Héctor se retira, dejando los dos cadáveres en poder de los aqueos.

La novedad de esta cuarta bina está en la fuerza de los Ayantes y en la grandeza de Héctor. Éste va tan forrado de bronce, que no le puede atravesar la lanza. Pero Ayante le dispara con tal fuerza, que le tira para atrás y le obliga a retirarse y abandonar los cadáveres que quedan en poder de los Ayantes.

Así los dos muertos de las cuatro binas—uno griego y otro troyano—quedan en poder de los griegos, y éstos desarman al troyano.

Veamos la escena, porque con ella va a cerrar Homero los combates singulares de este primer cuadro. A Anfímaco le llevan los jefes atenienses al ejército aqueo. A Imbro le cogen los Ayantes. Como dos leones llevan una cabra que han arrancado de los dientes de unos perros, la llevan por la maleza, alta, bien alta, prendida de sus fauces, así le llevaban también en alto los dos Ayantes hasta que le despojaron de sus armas...

Nótese el contraste entre la suerte del cadáver griego y el del troyano. Al uno le llevan los suyos al ejército, al otro le cogen por su cuenta los Ayantes. ¡Qué viveza en la comparación! El tercio está en cómo le cogen y cómo le llevan... La armonización en arrancársela de los afilados dientes, como ellos a los troyanos, en llevarla alta por la maleza, como ellos por entre la tropa, y en llevarla prendida de sus fauces de leones, como ellos de sus puños...

Y lo que no se ha visto en los anteriores encuentros se ve en éste, en consonancia con el crescendo de los héroes: Le despojan de sus armas, y le cortan la cabeza del tierno cuello para vengar la muerte de Anfímaco. Y la tiran como una bola rodando por entre la gente, y va a caer por el polvo precisamente a los pies de Héctor; rasgos todos que revelan la venganza por la muerte de Anfímaco, matado por Héctor, que ahora tiene que ver así profanado el cadáver de su cuñado.

Queda, pues, la victoria por los aqueos, tanto en el combate colectivo como en el personal. Poseidón está de enhorabuena. Y el poeta también. Las cuatro binas, con tanta variedad de matices y detalles, las ha despachado en cincuenta versos.

CUADRO SEGUNDO

A la derecha del campamento: Aristeya de Idomeneo. Antes de la lucha

Contiene 4 escenas.
- Poseidón e Idomeneo.
- Idomeneo y Meriones en las tiendas.
- Idomeneo y Meriones en el frente.
- Interludio de los dioses.

Escena primera. — Poseidón e Idomeneo: Escena deliberativa

Transición: Anfímaco era nieto de Poseidón. El dios, irritado por su muerte, redobla sus esfuerzos para excitar a los aqueos.

Va por las tiendas y naves aqueas, y topa con Idomeneo, que viene de atender a un compañero herido. Le habían sacado sus compañeros de la batalla, e Idomeneo le acababa de recomendar a los médicos. Ahora volvía a su tienda, porque todavía deseaba salir al frente. Detalles todos que, al mismo tiempo que pintan la solicitud amistosa de los guerreros entre sí, nos presentan el carácter bondadoso de Idomeneo.

A éste le habla Poseidón en figura de Toante: "Idomeneo, príncipe de los cretenses, ¿a dónde se fueron las amenazas que lanzaban contra los troyanos los hijos de los aqueos?" Breves, pero punzantes palabras.

Idomeneo responde: "Por nosotros no queda, que todos luchamos bien. Pero así le debe gustar al Cronida, que perezcamos sin gloria aquí, lejos de Argos. Mas, ea, tú, que sueles animar a los remisos, no lo dejes, Toante, y anima a todo el mundo."

Poseidón contesta: "Muera quien hoy descuide la guerra. Ármate y vamos los dos al frente: que aun los cobardes, cuando van juntos, valen más, cuánto más los valientes como nosotros."

El dios marcha de nuevo al campo de batalla. Idomeneo va a la tienda, viste las armas, coge dos lanzas, y sale como un relámpago, prodigio de los mortales... Así brillaba el bronce alrededor de su pecho al correr.

Escena sencilla, de tonos suaves, que refleja el sentir de un jefe aqueo sincero. Todos cumplen con su deber, pero otro poder más fuerte se les impone. Hagamos, sin embargo, lo que podamos. Y sale como un relámpago, pero sin trueno... Eso será también

Idomeneo en la guerra. Y ese es también el carácter de esta rapsodia: relámpago sin trueno, chispazo sin tormenta, en consonancia con las canas del guerrero...

Escena segunda. — Idomeneo y su escudero Meriones

Meriones, su buen escudero, le encuentra cerca todavía de la tienda: va a buscar también la lanza de bronce. Ved cómo empalma aquí el cabo que quedó colgando en el verso 168.

"Idomeneo—le dice Meriones—, el más querido de mis compañeros, ¿por qué has venido dejando la lucha? ¿Vienes herido? ¿Me traes algún recado?, que no gusto de estarme en la tienda, sino de luchar..." Sigue apareciendo el bondadoso carácter de Idomeneo.

Meriones le contesta: "Vengo por si te queda alguna lanza en la tienda, a buscarla. Porque la que tenía la hemos roto en el escudo de Deífobo." Tal para cual. El escudero aparece tan bondadoso como su amo: Confianza y amistad.

Idomeneo: "Lanzas, si quieres, una y veinte encontrarás en mi tienda bien brillantes, junto a la pared, pero lanzas troyanas, que arranqué a los que maté. Que no suelo luchar a distancia del enemigo. Por eso tengo lanzas y escudos y cascos y corazas de intenso brillar...

¡Qué bien pintada la satisfacción del guerrero bizarro y vencedor! Con ocasión de la pregunta "si tienes una lanza", pondera su cosecha de triunfos con esa ingenuidad propia de su carácter espontáneo y bondadoso. ¡Y con qué detalles tan significativos! No una, sino veinte, y bien relucientes por cierto, arrimadas a la pared, troyanas, despojos de mis víctimas, que no combato de lejos... Y luego la enumeración rápida para expresar la abundancia: "por eso me sobran lanzas y escudos, y cascos y corazas". ¡Qué natural y qué ingenuo!

Meriones se parece a su amo: "También yo tengo muchos despojos de troyanos en mi tienda; pero no están cerca. Que también yo sé luchar en primera fila. Otros tal vez lo sepan menos que tú, pero tú creo que lo sabes muy bien." ¡Qué natural en un escudero hablando con su amo, a quien acompaña al frente!

Siguen los cumplimientos del caballero Idomeneo a su buen escudero, tan en consonancia con su noble carácter: "Ya sé lo valiente que eres. ¿Para qué me lo vas a explicar?... Si ahora

nos viniesen a escoger a los mejores del ejército para una emboscada, que es donde más se ve el valor de los hombres, donde aparece quién es cobarde y quién valiente, ni aun allí reprendería nadie tu valor..."

"Eres tan valiente, que aun en las acciones más difíciles, como es en la emboscada nocturna—cual la descrita en el canto 10—, figurarías tú entre los primeros, y con honra."

Efectivamente, Meriones se había ofrecido para aquella emboscada el tercero después de Diomedes y los dos Ayantes.

Y ahora, una descripción ideal del miedoso y el valiente, que sirve de descanso, como toda esta escena de sabor hogareño, que refleja el lado humorístico y humano de los guerreros:

"Al miedoso se le muda el color, y un color se le va y otro le viene... No puede estar sentado tranquilamente, sino que unas veces se sienta de rodillas y otras sobre ambos pies... El corazón le palpita fuertemente en el pecho al pensar en la muerte, y le castañetean los dientes..."

¿Se ha hecho nunca pintura más sobria y más completa, al mismo tiempo, del cobarde? Notemos los efectos del miedo en que se fija: color, nerviosismo, corazón, dientes..., y el nerviosismo propio de la emboscada, que no está en el movimiento, sino en la inmovilidad de quien acecha. La postura natural en la inmovilidad es el estar sentado; pero el espía nervioso no puede estar sentado como es debido, sino que, de puro nervioso, se arrodilla, y si se sienta, se pone en cuclillas, como para que descanse más el cuerpo relajado y no se desmaye.

Notad también cómo con los efectos mezcla la causa: "al pensar en la muerte", pero dejando para el fin el efecto más significativo: "le castañetean los dientes". Son nada más que cinco versos, ¡pero qué inimitables!

En cambio, al valiente ni se le muda el color, ni tiembla mucho, que digamos... ¿Algo sí?... Una vez que se aposta en la emboscada... ¿Antes sí? Sino que desea verse cuanto antes en la ocasión. En el valiente se fija en tres cosas: No color, ni temblor, sino bríos...

Y sigue Idomeneo ponderando el valor de su escudero: "Cuando te hieran en la lucha de cerca o de lejos, no te darán por detrás en el cuello ni en la espalda, sino en el pecho o en el vientre al atacar de frente entre los primeros." Otra señal del valor o del miedo: ser herido por la espalda o de frente...

Conclusión: "Pero no hablemos más de esto como niños, aquí parados, no sea que alguno lo lleve a mal. Vete a la tienda y coge la lanza..." Aquí tenemos indicado por el mismo poeta el espíritu de esta escena: ingenua, infantil, "como niños", casi inoportuna, cuando tanto urge la guerra...

Pero también urgía dejar descansar un poco al lector o al oyente, y el poeta lo ha conseguido con este como lirismo hogareño, que se da aun en las chabolas de los combatientes como contraste natural del fragor de la batalla. El punto culminante de esta escena está, sin duda, en la descripción del miedoso.

Escena tercera. — Idomeneo y Meriones, en el frente

Meriones, parecido al rápido Ares, coge la lanza de la tienda y va tras Idomeneo. Y ahora, la comparación de Ares..., cuyo timbre acaba de sonar: "Como va el mortífero Ares a la guerra acompañado de su hijo el Miedo, valiente e impávido, que amedrenta aun a los bravos que se arman en Tracia contra los Efiros o los Flegueos: y no escuchan a ambos contendientes, sino que a uno de los dos les dan la gloria: tal iban Meriones e Idomeneo a la batalla armados de bronce."

Meriones dice a Idomeneo: "¿Por dónde quieres que entremos? ¿Por la derecha de todo el ejército, por medio o por la izquierda? Porque en ninguna parte creo que nos necesitan tanto los aqueos... como en la izquierda."

En el centro ya están los Ayantes y Teucro, capaces de contener a Héctor. Ya le costará prender fuego a las naves si el Cronión no le manda el fuego... Ayante Telamonio no cederá a nadie que sea mortal y coma el fruto de la tierra y sea asequible al bronce y a las grandes piedras. Ni al mismo Aquiles cedería a pie firme: porque en el correr no puede competir con él...

Este elogio de Ayante, el héroe de estos cantos, está muy en su punto aquí en boca de Idomeneo, por lo que hemos visto y veremos luchar a Ayante con el bronce y las peñas... Está en perfecta armonía con lo que precede y con lo que sigue. Lo mismo este parangón de Ayante con Aquiles, ya que Ayante es el único héroe que queda en pie en esta fase del poema que podemos denominar de la resistencia, hasta que salga Aquiles, el héroe de la acometividad...

Nosotros vamos a la izquierda... Y Meriones, cual rápido

Ares, empezó a caminar hasta llegar al punto que el otro dijo. "Rápido Meriones, Idomeneo, no": por eso le compara a él aquí con el veloz Ares, como en contraste con el semicano Idomeneo...

Al ver los troyanos a Idomeneo, parecido a una llama por su fuerza—también él valía más para la lucha a pie firme que para la carrera—cuando le vieron, pues, a él y a su escudero, le atacaron todos. Y comenzó la refriega junto a las popas de las naves...

"Como caen los chubascos cuando silban los vientos los días que hay tanto polvo por las carreteras que sube hasta el cielo convertido en nubes de niebla, así se acometieron..."

Tercio de la comparación: la mezcla y choque de los contendientes, con la armonización del número y aglomeración de todos ellos... Se eriza el campo de lanzas cortadoras de carne, ciega la vista el brillo del bronce que despiden los cascos relucientes y las corazas recién bruñidas, al chocar los dos frentes. Osado tenía que ser el que entonces se alegrase al ver aquella faena sin perturbarse...

Bonita descripción general del choque de los dos ejércitos con elementos nuevos que no vimos antes. Descripción que prepara el camino para los combates personales que vendrán en seguida, después del breve interludio de los dioses.

Escena cuarta. — Interludio de los dioses

Breve interludio que rompe la monotonía guerrera, y da la razón ultraterrena de los vaivenes de la victoria: Poseidón y Zeus, con intereses encontrados.

Zeus quiere honrar a Aquiles y cumplir la promesa que hizo a su madre Tetis de humillar a los aqueos y ayudar para eso a los troyanos... Poseidón, en cambio, los socorre en su derrota, irritado contra Zeus...

Pero a ocultas, pues su hermano Zeus es mayor y más sabio que él... Así tiran los dos de la cuerda de la victoria—que no se puede romper ni soltar—sobre las cabezas de argivos y troyanos, ocasionando con esto muchas muertes...

Es un rayo de esperanza en la desgracia aquea, y recuerda al héroe salvador—Aquiles—y a la trama principal de la epopeya...

CUADRO TERCERO

Aristeya de Idomeneo: En el frente

Contiene 4 escenas.
- Preliminares: tres encuentros.
- Idomeneo — Alcato.
- Idomeneo — Eneas: preparación.
- Idomeneo — Eneas: lucha.

Escena primera. — Tres encuentros

Idomeneo-Otrioneo: Presenta Homero a Idomeneo con un epíteto que es como un timbre que nos da la clave de escenas que van a venir: Es μεσαιπόλιος, mediocano.

Está ya entre los cuarenta y cincuenta. Y a pesar de eso, salta en medio de los troyanos y les pone en fuga...

Mata a Otrioneo. Y combina aquí el poeta un cuadro de contrastes lleno de emoción... Otrioneo acaba de llegar atraído por la fama de la guerra. Solicita la mano de la más hermosa de las hijas de Príamo, Casandra, y sin dote. Promete conseguir él solo lo que no habían logrado todos los otros en nueve años: arrojar a los griegos de Troya. Y Príamo se aviene al casamiento. Y él lucha confiado en sus promesas...

Ha despertado el poeta la emoción con la pintura de este corazón juvenil, soñador, lleno de ilusiones primaverales..., cuyas brisas le mecían al luchar...

Pero aquí viene el contraste cruel de la realidad: Idomeneo le acierta según venía "dando brincos"—nuevo rasgo de su ilusión juvenil—, cede la coraza, y la lanza se le clava en el vientre... Cae...

Ironía: "Otrioneo—le grita Idomeneo—, ¡qué bien le has cumplido a Príamo tus promesas! Él te prometió a su hija..., nosotros te prometemos la más hermosa de las hijas de Agamennón si destruyes con nosotros la ciudad de Troya... Pero sígueme, para que en las naves arreglemos las bodas: que no somos nosotros tacaños casamenteros." Y así diciendo, le arrastró por un pie el héroe Idomeneo... ...

¿Ves cómo ha pintado el cuadro? A base de un contraste con la promesa de las bodas... Antes, la hija de Príamo; ahora, la de Agamennón. Antes, por echar a los griegos; ahora, por tomar a

Troya. Con la ironía trágica de estar muerto, ironía rematada por la frase última: "Vamos a las naves, que allí arreglaremos las bodas... Que no somos suegros tacaños..." ¡Qué cuadro tan breve y tan bonitamente trabajado en veintidós versos!

Idomeneo - Asio - Antíloco - Escudero

Sale Asio a vengar a Otrioneo "a pie ante sus caballos", semilla y timbre del nuevo cuadro. Los caballos le calientan las espaldas con su aliento; tan encima se los tiene su escudero.

Asio quiere acertar a Idomeneo, pero éste se le adelanta y le da en el cuello.

Comparación: cae como cae la encina, el álamo blanco o el pino que los leñadores cortaron en la montaña con hachas recién afiladas para hacer un mástil...; así cayó Asio, cuan largo era, ante los caballos y el carro, rechinándole los dientes y agarrando el polvo ensangrentado con sus manos...

¿En qué radica el encanto de este medallón? En el contraste entre luchar él a pie y tener los caballos encima, "tan encima que le calientan con su aliento...". Y en la comparación de caer como un pino ante los caballos y el carro... en que hubiera podido escapar...

El carro y los caballos sirven de enlace para el encuentro siguiente. El escudero pierde la cabeza al ver muerto a su señor. Queda como alhelado, sin acertar ni a huir del enemigo, volviendo sus caballos... Antíloco le ve y le atraviesa por el medio. Él, anhelante, asmático, cae del carro. Y los caballos se los lleva Antíloco...

Elementos de novedad, el alhelamiento y el asma... ἀσθμαίνων!

Deífobo - Hipsenor

Deífobo, para vengar a Asio, dispara contra Idomeneo. Pero éste, que está de frente, lo ve y evita el golpe. Se esconde bajo el escudo de bronce, de gruesos cueros de buey y de dos agarraderas... Bajo él se fué a encoger, y la lanza voló por encima... El seco escudo zumbó con el paso de la lanza... ¡Qué cuadrito tan encantador!

Todo centrado al rededor del escudo: bajo él se esconde—des-

cripción del escudo como un techo—, bajo él se agacha, mientras vuela por encima la lanza y retiembla el escudo...

¡Cómo mezcla lo emotivo con lo narrativo descriptivo!

Pero no disparó la lanza en vano: hiere a Hipsenor...

Deífobo se jacta: "¡Asio ya está vengado! Hasta en el duro Ades se alegrará, pues le di compañero..." Ironía basada en un doble contraste: alegrarse en el triste Ades y llamar compañero al enemigo...

Los argivos se apenan: Antíloco le protege con el escudo, le recogen y le llevan herido a las naves, mientras lanza hondos quejidos.

Tal es la escena preliminar de la aristeya bélica de Idomeneo. El héroe mata a dos y Antíloco a uno: tres troyanos muertos, contra un griego herido.

Es un tríptico, en el que cada panel tiene su motivo poético especial: el primero, las bodas; el segundo, los caballos y el carro; el tercero, el escudo.

Quedan, pues, vencedores los griegos, con tres muertos contra un herido, con la agravante de que los tres cadáveres quedan también en posesión de los griegos y el herido tampoco se lo pueden arrebatar.

La aristeya de Idomeneo empieza, pues, triunfante. Todo, en sesenta y cuatro versos.

Escena segunda. — Idomeneo - Alcátoo

Soldadura general de las escenas que vienen: "Idomeneo no remitía en su gran empuje. Siempre iba a cubrir de negra noche a algún troyano o a caer él mismo, por apartar la muerte de los aqueos."

Primer muerto: Alcátoo. Su preparación: Era yerno de Anquises, padre de Eneas. Cuñado, por lo tanto, de Eneas—timbre para la próxima aparición de este héroe—. Estaba casado con la mayor de las hijas de Anquises; era, por lo tanto, de más edad que Eneas, y, por lo mismo, coetáneo de Idomeneo.

Poseidón le hizo perecer a manos de Idomeneo: "Sus brillantes ojos sufrieron vértigo, y se paralizaron sus miembros. Ni podía huir para atrás ni apartarse, sino que, como una columna o un alto árbol, así se quedó inmóvil." Vértigo que es un crescendo del que sufrió el escudero de Asio hace cuarenta versos.

Idomeneo le hirió en medio del pecho y le rompió la coraza que antes apartaba la muerte de su cuerpo. Pero entonces resonó secamente al ser horadada por la lanza.

Contraste emotivo: "Cayó con fragor, con la lanza clavada en el corazón, cuyas palpitaciones repercutían en el extremo de la lanza clavada." Detalle gráfico e impresionante.

Idomeneo grita terriblemente glorioso: "Deífobo, ya te puedes jactar ahora: van tres por uno. Tú mataste a Hipsenor; yo a Alcátoo, a Asio y Otrioneo. Puedes acercarte tú también para que sepas quién soy yo—y hace aquí el héroe su historia—; tal soy yo, y ahora me han traído las naves para ruina tuya, de tu padre y de todos los troyanos."

Esta escena es como el vestíbulo del gran cuadro que se avecina. Versa sobre el cuñado de Eneas y tiene elementos nuevos de interés, como son el vértigo, más desarrollado que antes, y la lanza que sigue las palpitaciones del corazón. Tiene, además, el dato histórico que une estas escenas: tres por uno.

Oportunamente hace aquí el héroe su historia al ir a enfrentarse con Eneas.

Escena tercera. — Idomeneo - Eneas (preparación)

Deífobo piensa si llamará a algún compañero o saldrá él solo contra Idomeneo. Decide llamar a Eneas, "que se queda el último en el frente, enfadado contra Príamo, porque, siendo de los primeros, no le honra lo bastante". Sincronía con Aquiles y explicación de por qué no aparece más Eneas en el frente.

"Eneas—le dice Deífobo—, auxilia a tu cuñado si te mueve el parentesco." ¡Qué naturalmente preparada la entrada de Eneas por el lazo del parentesco! "Auxiliemos a Alcátoo, que antaño, como cuñado tuyo, te crió de pequeñito en su casa." Detalles en consonancia con el dato anterior de que estaba casado con la hermana mayor, y que preparan lo de la diferencia de edad entre Eneas e Idomeneo, que viene en seguida. Dato que revela cómo no se le escapa a Homero ningún detalle.

¡Idomeneo le ha matado! Eneas, dolorido, sale decidido contra Idomeneo. Pero éste no le teme como un niño, sino que se detiene como... Notad el contraste de estas dos comparaciones: niño - jabalí. ¡Cómo hacen resaltar el valor de Idomeneo, y, de

rechazo, cómo enaltecen también la figura de Eneas, que hubiera sido capaz de hacer temer a Idomeneo!

Y ahora, la descripción plena de la comparación, como suele hacer Homero en los momentos cumbres y con los grandes héroes: "Como un jabalí espera en la montaña, confiado en su fuerza, el gran clamoreo de la gente que se acerca en sitio solitario, y se le erizan los lomos por encima, le brillan los ojos como el fuego y afila los dientes, dispuesto a deshacerse de los perros y aun de los hombres..., así esperaba Idomeneo." Estudiemos los detalles de esta riquísima comparación, mezcla de emotivo y descriptivo, donde la descripción recibe su vida, como siempre en Homero, de la emoción.

Lo emotivo está en la entereza del jabalí, que se manifiesta en todos los detalles.

En la causa, "confiado en su fuerza"; y en los efectos:

1. Espera en la montaña cuando oye la gritería de los hombres que se acercan... Contraste: espera; se acercan...
2. En un sitio solitario... Aumenta más la impresión de entereza, pues como sitio solitario, se pudiera escapar...
3. Se le erizan los lomos por encima...
4. Le brillan los ojos como el fuego...
5. Aguza los dientes...
6. Dispuesto a rechazar a perros y aun hombres...

Progresión: dientes, ojos, lomo, patas (parado): he aquí los cuatro efectos. Y las dos causas: "confiado en su fuerza" y "dispuesto a rechazarlos"...

Como este jabalí, Idomeneo espera a Eneas y llama a cinco compañeros: Ascálafo, Afareo, Deípiro, Meriones, Antíloco.

Ya se ve, por esta enumeración, que se prepara un gran cuadro: "Venid—les dice—, que estoy solo y temo a Eneas, veloz de pies, fuerte, que está en la flor de la juventud, cuando la fuerza es mayor. Porque si estuviésemos en la misma edad, ¡con los bríos que yo tengo!..."

¡Qué en armonía está todo esto con los datos que antes nos dió de la edad de Idomeneo—medio cano—y de Eneas, el pequeñito criado por Alcátoo! Son todos ellos destellos del rasgo característico del protagonista, que es su edad... No le faltan bríos a Idomeneo, sino le sobran años...

Se acercan los cinco, escudo al hombro.

Eneas también llama a los suyos—Deífobo, Paris y Agenor—con sus tropas. Tres contra cinco. Pero van con ellos las tropas... "Como tras el carnero van las ovejas cuando bajan a beber del pasto, y al pastor se le alegra el corazón... Así se alegraba Eneas cuando veía la cantidad de gente que le seguía..."

Ya está preparado el cuadro principal con esta comparación. El tercio está en el número y la fidelidad de los que le siguen, con la nota humana del pastor que se alegra... como Eneas.

Escena tercera. — Idomeneo - Eneas: Lucha

Chocan los dos grupos alrededor de Alcátoo con largas lanzas: resonaba el bronce de los que se acometían. Pero dos se buscaban: Eneas e Idomeneo...

Eneas yerra el golpe contra Idomeneo. Idomeneo mata a Enomao, "sacándole los intestinos". Quiere despojarle de sus armas, pero no puede, por la lluvia de dardos. No le obedecían ya los pies ni las piernas, aunque quería, ni para saltar tras su lanza ni para evitar la ajena... Por eso, a pie firme, evitaba el negro día, pues para huir no le sacaban ya fácilmente los pies de la batalla...

Aquí está la cumbre de la aristeya de Idomeneo, en consonancia con su característica. El buen Idomeneo, entrado en años, se cansó... Con esto desaparece de la escena, sin que el poeta le nombre ya más...

Sólo dice que "se retiraba poco a poco" cuando le disparó Deífobo, "que siempre le tenía rabia". ¿No los hemos visto antes enfrentarse a los dos?

Yerra Deífobo el golpe, pero da a Ascálafo, hijo de Marte. No lo supo Marte, porque estaba sentado en el Olimpo, obligado por Zeus..., como los demás inmortales, a no intervenir en la batalla... Nuevo hilvanar de la trayectoria olímpica.

CUADRO CUARTO

Intervención de otros héroes: Tres encuentros

Contiene 3 escenas.
- Meriones y otros.
- Menelao: lucha y soliloquio.
- Paris — Euquenor.

ESCENA PRIMERA. — MERIONES - DEÍFOBO Y OTROS

Y luchaban alrededor de Ascálafo... Deífobo le arranca el yelmo. Meriones le da a Deífobo una lanzada en el brazo y "resuena el yelmo al caer en tierra". Nosotros diríamos le hizo tirar el yelmo...

Salta Meriones "como un buitre", le arranca la lanza y se retira. Polites abraza a Deífobo y le saca hasta el carro que le lleva a Troya, quejoso, dolorido. La sangre le corría por la herida reciente...

De los héroes del grupo de Idomeneo—seis, con él—, ya han actuado tres—Idomeneo, Ascálafo y Meriones—, quedando fuera de batalla Idomeneo y Ascálafo.

De los del grupo de Eneas ya ha quedado fuera de batalla Deífobo.

Los dos rivales, Deífobo - Idomeneo, salen casi al mismo tiempo del campo: Deífobo disparaba a Idomeneo la última lanza, cuando le hiere a él Meriones y tiene que retirarse también, dejando a Eneas, a Paris y a Agenor, contra Afareo, Deípiro, Meriones y Antíloco. Eneas va a desaparecer también inmediatamente, dejando a los de tercera línea hasta que se presente Menelao.

"Los demás luchaban armando gran gritería." Eneas hiere a Afareo en el cuello; se le inclinaba la cabeza a ambos lados, yendo tras ella el pendiente escudo y el casco...

Antíloco hiere a Toón "cortándole la vena que va de la espalda al cuello". Le quiere despojar de sus armas, pero no puede, por los dardos, que no logran, sin embargo, tocar su tierno cuerpo. Poseidón le defiende...

Adamante, nuevo personaje, da en el escudo de Antíloco, y Poseidón le quiebra la lanza: la mitad queda clavada "como estaca quemada, y la otra mitad cae en tierra". Se retira, pero Me-

riones le da en el vientre, "donde las heridas son más graves para los míseros mortales".

El herido sigue a la lanza anhelante, como el buey que traen los hombres atado del monte a la fuerza... Así éste, herido, palpitaba un poco, poquito no más. Hasta que Meriones le arrancó la lanza.

A Deípiro le atravesó Heleno las sienes y cortó las ataduras del casco. Cae éste sacudido en tierra. Y al rodar por entre los combatientes, uno le recoge.

Escena segunda. — Menelao: Lucha y soliloquio

Menelao—que aparece aquí de repente—, apenado por la muerte de Deípiro, se va, lanza en mano, contra Heleno. Éste le espera con arco... Nuevo elemento de variedad.

Heleno le dispara, rebota la saeta en la coraza "como saltan en la era las negras habas o los garbanzos con el viento y el vendalle". Menelao le da una lanzada en la mano en que llevaba el arco, se retira con la mano colgada, y de la mano colgaba la lanza clavada... Agenor se la arranca y le venda la mano con una honda de lana de oveja que para sí llevaba su escudero. ¡Bonito panel, más rico que los anteriores; por el arco inútil, por la saeta que rebota como saltan las habas, por la lanza que cuelga de la mano colgada, por la venda de lana cariñosamente cedida...

Segundo panel, todavía más rico que el anterior: Pisandro va contra el ilustre Menelao, y aquí, con movimiento lírico, se dirige el poeta a Menelao en segunda persona, como indicando que éste es el punto central... "El hado le llevaba a la muerte para caer en tus manos, ¡oh Menelao!..."

El Atrida yerra el golpe. Pisandro le acierta en el escudo, pero se le rompe la lanza... "Se alegraba, sin embargo, en su interior esperando la victoria." Contrastes entre el optimismo infundado y el realismo cruel... Mas el Atrida desenvaina la espada; Pisandro saca el hacha por debajo del escudo y da un hachazo en la cresta a Menelao... Éste le responde con una estocada en la frente, por encima de la nariz. Crujen los huesos y se le saltan los ojos, que caen en tierra en el polvo ensangrentado... Cae encogido... Menelao le pone el pie en el pecho y le despoja, diciendo...

Este panel está más trabajado que el anterior, en consonan-

cia con el héroe: ese hablar en segunda persona, ese contraste entre la realidad y la ilusión, ese aparecer nuevas armas—el hacha y el cuchillo—, ese saltarle los ojos... y morir encogido.. son otros tantos elementos de novedad.

¿Qué le dice Menelao? ¿No dejaréis de una vez las naves de los aqueos? Troyanos soberbios, insaciables de lucha, ¿no os basta el descaro y la desvergüenza con que me injuriasteis, perros, sin temer la ira de Zeus, que os ha de destruir la ciudad? ¿No os basta haberme robado mi mujer y riquezas, cuando fuisteis hospedados por ella? ¿Queréis todavía ahora incendiarme las naves y matar los aqueos? Ya pararéis alguna vez.

Aquí está en engarce epopeico la causa de la guerra de Troya, tan oportuna en boca de Menelao, el protagonista moral...

"Oh Zeus, dicen que superas en saber a los dioses y a los hombres, y, sin embargo, todo esto procede de ti..." ¡Y con prudencia!, decimos nosotros, que conocemos el plan de su providencia, al saber que lo dispone para desagraviar la injuria de Aquiles...

"¿Cómo ayudas ahora a los troyanos injuriosos, cuyo ánimo siempre goza con la violencia, ni pueden saciarse de batalla? De todo se sacia el hombre: del sueño, del amor, del dulce canto y de la danza ilustre, que muchos desean más que la guerra... Pero los troyanos son insaciables de guerra..."

Examinemos un poco este apóstrofe: Forma la cumbre épica de este cuadro, por recordar la causa de la tragedia en boca del infortunado protagonista, tan natural en estas circunstancias, en que, después de haber cometido aquella infamia, todavía quieren incendiar las naves... Luego, la naturalidad con que se dirige a Zeus, ignorando las causas de su providencia. Y la oportunidad con que describe el espíritu belicoso de los troyanos, que, después de nueve años de guerra, no acaban de saciarse de luchar... ¡Con qué frase tan gráfica lo dice! De todo se cansa el hombre, aun de lo más atractivo; pero los troyanos no se cansan de guerrear, y eso que no tiene tanto de atractivo...

Así dijo. Arrancó las armas del cadáver de Pisandro y se las dió a sus compañeros. Él se volvió otra vez a primera línea.

Le dispara Harpalión, que había seguido a su padre a la guerra de Troya. Pero no volvería a la patria tierra... Le dió en el escudo, mas no se lo pudo atravesar, y se retiró...

Meriones le acertó, al retirarse, con una saeta y le dió en la

cadera derecha. La saeta atravesó la vejiga. El herido se sienta allí mismo y queda tendido "como una lombriz". Los paflagones le llevan a Troya tristes. Entre ellos, iba su padre llorando... Y el hijo difunto se quedó sin vengador...

¡Qué riqueza de emotividad y de contrastes! El hijo que sigue a su padre a la guerra, el padre que le acompaña llorando cuando le sacan del campo y se olvida de vengar a su hijo, la saeta que le atraviesa la vejiga, el herido que se sienta y cae como una lombriz...

Pero no quedó sin vengador...

Escena tercera. — Paris - Euquenor

Paris siente vivamente la muerte de Harpalión, por haber sido su huésped entre los paflagones. ¿Paris huésped de Harpalión? Como antes de Menelao entre los lacedemonios... ¿No parece que está esto llamado por la queja anterior de Menelao, verso 625? Le dispara una saeta, y da a Euquenor. Rico, bueno era Euquenor, que se embarcó para Troya con certeza de su muerte..., porque su padre, como adivino que era, le había predicho que, o moriría de dolorosa enfermedad en su propia casa, o a manos de los troyanos... Por eso evitaba a un tiempo el reproche de los aqueos y la odiosa enfermedad, para no sufrir penas en su ánimo...; pero le atravesó la mejilla y los oídos... y murió...

CUADRO QUINTO

A la izquierda del campamento otra vez

Transición: "Así luchaban éstos como el ardiente fuego. Héctor no sabía que, a la izquierda, sus tropas eran derrotadas. Tanto les ayudaba Poseidón. Pero Héctor acosaba por donde había roto el muro, que es donde estaban las naves de Ayante y Protesilao, a la orilla del mar, donde el muro era más bajo... Allí se embestían más carros y guerreros..."

Los aqueos defendían las naves sin poder contener a Héctor, "semejante a una llama". Cinco pueblos aqueos nombra: beocios, jonios, locrios, ptios, epeos. A los jonios o atenienses dirigen cuatro jefes. A los epeos, tres. A los ptios, dos; y uno de ellos, Medón, hermano de Ayante Oileo..., lo cual prepara la vuelta de los Ayantes al frente. Por eso le nombra el último.

Éstos defendían las naves con los beocios.

Ayante Oileo no se apartaba del Telamonio ni una pizca. Sino que iban "como dos bueyes que aran". ¡Qué comparación tan propia para los dos héroes de la resistencia! Al Telamonio le seguían muchos, que le iban cogiendo el escudo cuando se cansaba... Aquel escudo grande como una torre... Al Oileo no le seguían los locrios—ahora dice quién era el jefe de los locrios, el único de quien antes no lo dijo—, porque no eran tropas de choque, por no llevar casco, ni escudo, ni lanza, sino arco y honda. Delante luchaban los Ayantes y detrás, ocultos, los locrios, que deshacían con sus disparos de honda a los troyanos...

Y entonces hubieran vuelto éstos a Troya si Polidamante no dice a Héctor: "Eres reacio en seguir el parecer ajeno. Porque seas valiente no lo vas a tener tú todo. Que Dios reparte las cualidades entre los hombres...

"Te diré lo que a mí me parece mejor: La guerra arde a tu alrededor. Los troyanos, después de pasar el muro, unos se retiran con las armas, otros luchan en condiciones desventajosas; pocos y disgregados, junto a las naves.

"Llama acá a los jefes aqueos. Y entonces veremos si hemos de asaltar las naves o retroceder, porque mucho temo no nos cobren los aqueos la de ayer..., que todavía queda por las naves un hombre insaciable de guerra, que no creo renunciará por completo a luchar..."

Héctor recibe bien el consejo y va en busca de los próceres "como un monte nevado". Los llama, y éstos se congregan junto a Polidamante.

Mientras tanto, Héctor andaba buscando a Deífobo, a Heleno, a Adamante y a Asio en primera línea. Pero ya no los encontró ilesos o vivos; unos yacían junto a las naves, otros estaban heridos en la muralla...

Encuentra a la izquierda a su hermano Paris Alejandro, animando a su gente... "¡Infeliz Paris—le dice—, ¿dónde tienes a Deífobo, Heleno, Adamante, Asio y Otrioneo?... Ahora perece toda Troya desde la alta cumbre... Ahora viene sobre ti la ruina..."

¡Cómo recoge Homero los hilos de la batalla central! Y alrededor de Paris, el responsable de toda la tragedia y de todas las muertes... Después de haberlos ido barriendo como con una ametralladora, ahora los recoge a todos, dando unidad al cuadro.

Como caen las espigas segadas por la hoz y luego con todas ellas se forma un haz, así ata Homero las testas caídas...

Los nombra dos veces, primero narrativamente y segundo en diálogo, añadiendo la segunda vez un nombre nuevo: Otrioneo. ¡Cómo asocia a esta derrota parcial la derrota total y su causante, Paris!...

Éste contesta: "Otras veces has tenido más razón para reprenderme que ahora: que no nací completamente cobarde. Desde que emprendiste la lucha ante las naves, no hemos dejado de combatir... Los aliados por que preguntas han muerto... Sólo dos, Deífobo y Heleno, han vuelto a Troya, heridos ambos en la mano."

¡Qué bien ata todos los cabos y une los distintos cuadros de la guerra!... "Ahora manda y te seguiremos, y no sin valor en lo que podamos. Porque más de lo que uno puede, no es posible..." Muy propio en el afeminado Paris...

Con esto calma a su hermano. Va éste a donde ardía la lucha. Allí están con sus tropas ocho héroes: Cebriones, Polidamante, Falces, Orteo, Polipetes, Palmis, Ascanio y Moris. Todos habían venido por grupos el día anterior de Ascania. Eran tropas de refresco.

Arremeten como el vendaval, que levanta ola tras ola... Delante, Héctor, parapetado tras el escudo, hace esfuerzos por romper el frente...

Pero los aqueos no cejan, y Ayante le increpa así: "Acércate, Héctor, que también nosotros sabemos luchar, aunque ahora Zeus nos castiga... Tú quieres tomar las naves... Antes caerá Troya... Y tú pedirás caballos más veloces que el viento para correr por la llanura..."

Un águila vuela a la derecha: aplauden los aqueos el buen augurio.

Héctor responde: "Ayante, charlatán, ojalá fuera yo un dios, como este día ha de ser fatal para los argivos todos sin excepción. Y tú morirás entre ellos si me esperas, y serás pasto, junto a las naves, de los perros y aves de Troya...

Así diciendo, avanzaba ante sus tropas. Éstas le seguían con gran gritería, y el pueblo le aclamaba detrás...

Los griegos gritaban también y resistían firmes.

Ya está otra vez rehecho el frente. Ya están concentradas todas las tropas alrededor de los héroes principales. Esta nueva

concentración de la tropa y formación de los frentes explicará la ofensiva de la rapsodia siguiente.

Resumen

Es esta rapsodia trece que hemos analizado la de más densidad bélica, tal vez, de toda la epopeya. Y es curioso ver cómo se esfuerza y se ingenia el poeta por aligerar la pesadez propia de estas descripciones bélicas...

Empieza primero por la brillante descripción del dios Poseidón—cuarenta versos—. Sigue con la bonita arenga de los Ayantes "¡si parece que se me mueven los pies!"—otros cuarenta versos—. Continúa con la arenga del dios a la tropa. "¿Qué es es esto? ¿Las ciervas leones y los leones ciervas?"—otros cuarenta versos—. Y al cabo de ciento veinticinco versos, empieza propiamente lo bélico.

¿Cómo lo varía? Presentando primero en conjunto el avance y choque de los dos ejércitos, dirigidos por los Ayantes y Héctor —treinta y cinco versos—, y luego en particular el encuentro de cuatro binas de combatientes—cincuenta versos—.

Y con esto termina el primer avance de la rapsodia: doscientos cinco versos, de los cuales, bélicos, sólo ochenta y cinco.

Segundo avance. Crescendo: Se recrudece la ira del dios con la muerte de Anfímaco, nieto de Poseidón. Éste redobla sus esfuerzos para excitar a los aqueos.

Va por las tiendas y topa con Idomeneo, a quien arenga—escena de cuarenta versos—. Idomeneo, armado, topa con Meriones, su escudero—segunda escena íntima, de otros cuarenta versos—. Y van juntos al frente.

¿Empieza ya lo bélico? Todavía no. Precede otra escena consultiva de Meriones e Idomeneo en el frente: "¿Por dónde arremeteremos? ¿Por la derecha, por el medio o por la izquierda? —cincuenta versos—; más otro breve interludio de los dioses —quince versos—...

Tercer avance. Aquí empieza propiamente lo bélico: a los trescientos sesenta versos. ¿Cómo lo organiza? Primero, con un cuadro preliminar de la aristeya de Idomeneo, a base de combates singulares: tres encuentros centrados en Idomeneo—sesenta versos—.

Idomeneo no ceja en su empuje. Anda siempre buscando cómo

cubrir de negra noche a algún troyano o cómo caer él mismo por apartar la muerte de los aqueos (verso 424).

Idomeneo y Alcátoo, cuñado de Eneas—treinta versos—. Idomeneo y Eneas: preparación—cuarenta versos—. Idomeneo y Eneas: lucha—cuarenta y cinco versos—.

Cuarto avance. Refriega de Meriones y otros héroes—cuarenta versos—. Menelao: lucha y soliloquio—sesenta versos—. Paris y Euquenor—treinta versos—.

En total, doscientos cincuenta versos de tema bélico, pero aligerados por múltiples sentimientos, situaciones y comparaciones...

Quinto avance. Escena primera: los aqueos, capitaneados por los Ayantes, contienen las tropas de Héctor—cincuenta versos—. Segunda: escena consultiva de Polidamante y Héctor—treinta versos—. Tercera: Héctor concentra sus tropas con Paris—treinta versos—. Cuarta: Héctor embiste de nuevo y reta a los Ayantes—cincuenta versos—.

En total, ciento sesenta versos de tema semibélico, sin choque de muertos: casi todo, consultivo y de movimiento de tropas...

Resultado: que propiamente bélico no es más que el tercero y cuarto avance. El quinto, semibélico, y los otros dos, descriptivos y consultivos...

Es curioso el orden que da a toda la rapsodia con la división de los frentes en derecha, centro e izquierda, y al recoger al final el resultado de toda la batalla con la lista de los caídos.

De los ochocientos cuarenta versos, sólo trescientos sesenta han sido de densidad bélica... ¡Y con cuánta variedad de emociones y de situaciones!

No dormita quien así escribe...

Pues, entonces, ¿cómo se dice que dormita Homero? Como dormitan a veces las cimas de las más altas cordilleras, que, siendo todas muy altas, unas son más altas que otras... Así las rapsodias de la *Ilíada* de Homero todas están muy altas, pero unas más que otras...

ENRIQUE BASABE, S. J.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU LIBRARY
3 2400 00541 1784

BX
805
C6
v.2
1892-
1942:2

24001

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.